

Mujeres y diosas en el Mediterráneo antiguo



Paola Angeli Bernardini

Mujeres y diosas en el Mediterráneo antiguo



Paola Angeli Bernardini

PAOLA ANGELI BERNARDINI

MUJERES Y DIOSAS
EN EL MEDITERRÁNEO
ANTIGUO


melusina

Título original: Donne e dee nel Mediterraneo antico

©

2022

by Società editrice il Mulino, Bologna

© De la presente edición: Editorial Melusina,

s.l.

www.melusina.com

© De la traducción del italiano: Blanca Gago Domínguez

Primera edición digital: octubre de

2022

Diseño de cubierta: Araceli Segura

Imagen de cubierta: Galatea, 1819, Giuseppe Bezzuoli

©

npl

- DeA Picture Library / Bridgeman Images

Reservados todos los derechos de esta edición

isbn

digital

: 978-84-18403-62-0

Contenido

Introducción

Primera parte: El relato

I. En los fondos marinos: diosas, nereidas y seres monstruosos

II. Divinidades itinerantes en el Mediterráneo

III. Dos señoras del mar: la maga y la ninfa

IV. Codiciadas y perseguidas por un dios entre las olas

V. El Mare nostrum y las parejas célebres

VI. La muerte en el mar

VII. Femicidios frustrados, rescates milagrosos y amores correspondidos

VIII. Enfrentarse al mar en grupo

IX. A merced de las olas

X. El mar, las mujeres y la guerra

XI. Pasiones y traiciones a bordo

Segunda parte: La realidad

XII. Mujeres poderosas a lo largo y ancho de las dos orillas

XIII. Las consecuencias de los colonos y los flujos migratorios

XIV. Nodrizas, siervas y esclavas de viaje

XV. Prostitutas, comerciantes y mujeres del espectáculo

[Referencias bibliográficas](#)

[Pliego de fotos](#)

Para Paolo

Introducción

Reconstruir los aspectos más importantes de la vida de los antiguos griegos y los pueblos que vivían asomados al Mediterráneo supone también considerar la presencia del elemento femenino en las aguas de este mar tan importante. Una presencia que ni es escasa ni tiene poco que contar, como prefería creerse hasta hace unas décadas, desde la perspectiva de la confrontación con la fuerte y predominante incidencia del elemento masculino.

Las reflexiones sobre la movilidad femenina en la Antigua Grecia suelen venir acompañadas, tanto en los autores antiguos como en los historiadores modernos —que siguen el rastro de los primeros—, de la convicción de que, en este período, el estatus social de la mujer se basaba en el retiro y la reclusión, y tenía lugar en el interior del oikos, más que en las estructuras urbanas. Odiseo viaja, cruza los mares y afronta peligros y aventuras, mientras que Penélope se queda en casa esperando. Odiseo actúa en primera persona y Penélope escucha los relatos. En la Odisea, Homero presenta los prototipos de dos actitudes opuestas de índole humana, pero cabe preguntarse en qué medida influyen, en esas actitudes determinadas por el género masculino o femenino, factores como la componente antropológica, la influencia social, el origen étnico o el contexto económico.

¿Pueden considerarse ambos casos ejemplos de las respectivas tendencias de los géneros al movimiento y la estancialidad (o tendencia a permanecer en un lugar fijo)? La respuesta no es sencilla y las variables son numerosas, y no siempre vinculadas a la pertenencia de género. La fuerza física y la potencialidad del cuerpo tienen un peso innegable en las costumbres vitales y las elecciones de movimiento y acción. Las mujeres, según se ha dicho siempre, son menos resistentes a las fatigas y molestias de los viajes y desplazamientos, sobre todo marítimos. Sin embargo, existen otras causas que intervienen a la hora de distinguir el comportamiento masculino del femenino con respecto a la movilidad. Los usos y costumbres, las reglas sociales y los prejuicios influyen en el

comportamiento del ser humano, contribuyendo a crear y reforzar divisiones y abismos. Así, cuando un pensamiento arraiga en el trascurso de los siglos y se impone una teoría, tal vez por comodidad, que opera a partir de adeptos en su mayoría masculinos, no resulta nada fácil desterrar las convicciones aceptadas y heredadas.

Es muy común sostener que, en la Antigüedad, las mujeres griegas y de las regiones a la orilla del Mediterráneo no participaban en la vida que tenía lugar en el mar y por toda la costa, pues preferían la seguridad de las paredes domésticas. La escasez de fuentes arqueológicas, epigráficas y literarias en torno a la relación entre la mujer y el mar podría confirmar, en un principio, esa realidad. Pero si decidimos indagar en ello de un modo más preciso e interdisciplinario y, sobre todo, realizamos una exégesis capaz de conjugar el preciado testimonio de los textos literarios —en nuestro caso, preferiblemente griegos— con los datos de la historia y la geografía antropológica y cultural, así como del arte, podremos descubrir una serie de posturas mucho menos drásticas que nos conducen a reflexiones y perspectivas tan útiles como novedosas. Las heroínas del mito vinculan sus peripecias a las olas capaces de llevarlas a la salvación o el naufragio. Son, casi siempre, vivencias amorosas gobernadas por Afrodita, la diosa nacida del mar que rige las pasiones eróticas y los impulsos sexuales, cuyo trasfondo se sitúa en la superficie marítima.

La idea del amor omnipresente en las aguas del Egeo resulta tan atractiva como intrigante, pero el mito y sus historias contienen una variedad de emociones, dolores y matices dramáticos que no siempre pueden reconducirse hacia las pasiones eróticas. En cuanto a la esfera del lenguaje poético, si bien el mar desempeña un papel importante y decisivo en el léxico amoroso, no deben por ello infravalorarse otros ámbitos —político, económico, compositivo o deportivo, por ejemplo— donde el uso metafórico e imaginativo de la terminología procedente del mar tiene una influencia significativa.

En el ámbito del mito y la realidad histórica de la Antigua Grecia, emergen roles y situaciones inesperados, y a veces sorprendentes, en torno a la mujer, como vivencias biográficas, aventuras, pasiones

o tragedias, no solo amorosas, que se consuman entre las olas de un mar ya hospitalario, ya profundamente hostil. Un Mediterráneo, por tanto, que funciona como encrucijada de encuentros e intercambios entre personas y culturas, como inmenso acervo de historias y relatos, como lugar de descubrimientos, desventuras y prodigios que contempla a las mujeres no como seres aislados y reclusos, sino presentes y partícipes, si bien es cierto que en distinta y gradual medida. En el presente trabajo, todo el material disponible —textos literarios, documentos arqueológicos, reconstrucciones antropológicas, etc.— se abordará en femenino. Las mujeres serán las protagonistas elegidas para hacer un viaje a través del mito, la religión y las creencias, así como de la realidad cotidiana, en un panorama de lugares identificados y reconocidos o bien desconocidos aún a día de hoy. De ahí la atención que hemos prestado a la geografía del Mediterráneo en cuanto que región colectiva, a la vez que conjunto de mares diversos de Oriente y Occidente, cada uno con su propia configuración: cerrado como el mar Negro; puente entre Grecia y Asia Menor, como el mar Egeo; corredor de unión, como el mar Jónico; canal entre Iliria e Italia, como el mar Adriático; acceso a Occidente, como el mar de Sicilia; o puerta hacia Etruria y Roma, como el mar Tirreno.

En realidad, el Mediterráneo antiguo era un lugar de intercambio, interacción y contaminación. En el centro estaba Grecia, península abierta al mar de litorales abruptos, puertos y refugios estratégicos y mil y una islas; punto de partida del comercio y la colonización hacia el este y el oeste. Las columnas de Heracles al oeste, el Helesponto al este, el continente africano al sur y las regiones/ penínsulas como Italia e Iberia, que cierran el Mediterráneo por el norte y el noroeste, adentrándose en el mar, hacen de este una gran cuenca que, desde la Antigüedad, las embarcaciones recorrían de un extremo a otro en busca de aventuras o para comerciar, fundar colonias, librar batallas, entregarse a la piratería, hacer peregrinajes, etc. Se trata de una continua afluencia de embarcaciones y hombres de etnias diversas. Lo que hoy en día asombra y constituye para nosotros una visión unitaria y global del Mediterráneo fácilmente perceptible y favorecida por muchos años de investigación y por la tecnología avanzada que facilita la interdisciplinariedad y fomenta la visión simultánea, en el mundo antiguo no era extraña al imaginario de los griegos, primero, y de

los romanos, después. Estos, de hecho, consideraban el Mare nostrum un área compartida. En pleno siglo vi a. C., Anaximandro de Mileto, en su famoso pinax, representa el Mediterráneo como una región rodeada de tierra, a su vez circundada a su alrededor por el océano. En el Fedón, la imagen platónica del Mediterráneo como un gran lago en torno al cual se sitúan los hombres como ranas u hormigas alrededor de un estanque¹ nos da la medida de un lugar que, según las precisiones de Sócrates, está circunscrito, puede atravesarse² y se extiende «de Fasis a las columnas de Heracles».

Sin embargo, nuestra representación de la región del Mediterráneo, fundamentada sobre todo en las fuentes griegas y latinas, no debe eludir las contribuciones de otras culturas —como las de Egipto, Mesopotamia, Fenicia, Siria, Libia o Misia, por mencionar solo algunas— que brillan con luz propia en el vasto anfiteatro y, como ha señalado muy oportunamente Irad Malkin,³ han tenido una gran relevancia en su historia. El hecho de haber privilegiado las fuentes griegas en nuestra reconstrucción y de que, de entre todos los marinos comprometidos con las aguas del Mediterráneo y arribados a sus orillas, que a veces llegan a adentrarse en las tierras interiores, nuestros favoritos sean los helenos, resulta, pues, previsible, dada nuestra mayor consideración hacia este pueblo, su historia y su cultura.

La novedad, en este caso, reside en que, contrariamente a las costumbres pasadas, atenderemos no solo a los héroes y sus historias, amorosas o de otra índole, sobre navegantes, timoneles, comandantes de flota y navarcos, sino también —y podríamos decir, sobre todo— a las figuras femeninas, ya sean heroínas míticas (heroides), personajes presentes en el arte y la literatura o mujeres activas en la realidad más cotidiana. Se trata así de ofrecer una movilidad en un sentido real y concreto, no en sentido metafórico, como en la consabida afirmación «la donna è mobile», que se refiere al carácter mutable de la fémina. Por mucho que los antiguos consideraran el Mare internum un lugar definido y delimitado donde se desempeñaba una intensa actividad masculina forjada en la navegación, la pesca, los intercambios, el comercio, las iniciativas bélicas, los actos de valor o los latrocinios, las mujeres no están ausentes de esa historia. Eso sí, son mujeres especiales que afrontaban los peligros del viaje y las fatigas de la navegación en

situaciones, cuando menos, excepcionales y con un propósito muy determinado.⁴

El mito nos ofrece la imagen de las heroínas que viven historias intensas, a menudo eróticas —cosa, en verdad, muy cierta—, que recorren el mar (thalassa) en toda su extensión y que son objeto de deseo por parte de dioses y hombres, víctimas de raptos y violencia. A nado o a lomos de distintos animales, atraviesan las aguas perseguidas y violadas, pero también, en ciertos casos, protegidas y amparadas. Son heroínas que, tras el rapto y la travesía —incluso subacuática—, acuden al encuentro de un destino extremadamente agitado, como los de Io y Europa, progenitoras de descendencias ilustres (aristogònoi). Esta función es muy importante, pues caracteriza la finalidad genealógica de muchas historias en las que se incluye.⁵ La otra posibilidad nos brinda a una serie de heroínas obligadas a subir a bordo de una embarcación (nave, barca, arcón, etc.) por la fuerza y la opresión para afrontar una suerte desconocida, repleta de peligros e incógnitas.

La religión griega —así como la egipcia, fenicia o mesopotámica— confirma esta movilidad del género femenino a través de las aguas marinas: una movilidad realizada en el ámbito divino y vinculada a diosas individuales, grupos de divinidades, criaturas femeninas prodigiosas, figuras monstruosas, sacerdotisas o ministras de culto. Podemos encontrar diosas itinerantes en otras zonas del Mediterráneo, y por tanto no helenísticas, que se desplazan siguiendo itinerarios más o menos complejos para llegar —tal y como veremos en el capítulo ii— de sus respectivas regiones de procedencia a Grecia, la Magna Grecia y las costas de los mares Tirreno y Adriático. En estas regiones existe una forma de sincretismo que sitúa a estas divinidades foráneas en el panteón helénico y, más tarde, en el etrusco y romano. Mediante un lento proceso de interconexiones, fusiones y asimilaciones entre divinidades, ya sean femeninas o masculinas, se afianza ese fenómeno de interacciones euromediterráneas que, a partir de la época arcaica, puede observarse en la religión de los pueblos asentados en las orillas. Se trata de «encuentros entre divinidades pertenecientes al mismo sistema cultural», pero también de «encuentros entre divinidades pertenecientes a sistemas culturales diferentes», como es el caso, en el panteón helénico, de la

identificación entre la diosa Afrodita y la diosa semítica Astarté, entre Heracles y el Melkart de Tiro, entre Heracles y Sandon o Sandas, una de las divinidades de Tarso en Sicilia, o entre Dioniso y Osiris.⁶

Por la costa africana del Mediterráneo se mueve Isis, diosa de la fertilidad y la maternidad en el Antiguo Egipto, hermana y esposa de Osiris. De esta unión nace Horus, a quien, según Heródoto,⁷ los griegos llamaban Apolo. Isis es la diosa itinerante del Mediterráneo por antonomasia, la que se desplaza a lo largo y ancho de toda la cuenca. Inventa la vela y, cruzando los mares, va en busca de su hijo, nacido de la unión póstuma con su hermano y marido Osiris. En el ámbito griego, la diosa también goza de la epiclesis Euploia («la que brinda una buena navegación»). La epiclesis es una especie de sobrenombre, como tendremos ocasión de ver enseguida. La opereta pseudoplutárquica Isis et Osiris,⁸ que narra la biografía de la diosa a grandes rasgos, destaca notablemente su relación con las aguas marinas.

Astarté, gran divinidad fenicia y púnica del primer milenio a. C., emigra desde Sidón, la ciudad más antigua de Fenicia, hasta el monte Erice, en la Sicilia noroccidental. Su figura revela el vínculo y la superposición de varios aspectos de lo divino en las diversas civilizaciones antiguas, donde desempeña un papel protagonista. Atraviesa la cuenca mediterránea y penetra en las culturas de Mesopotamia y Egipto, así como en las colonias fenicias de Occidente (Sicilia). Tucídides⁹ otorga a la diosa local de Erice, en Sicilia, el nombre de Afrodita, pero todas las inscripciones del lugar se refieren a Astarté. Virgilio¹⁰ sitúa en Erice la presencia de los troyanos, conducidos por Eneas, y recuerda el templo de Venus allí edificado. La diosa del lugar (Astarté/Afrodita/la cuarta Venus) también se traslada a Roma, donde le está reservado un culto específico.

Así pues, en el patrimonio mítico y el ámbito religioso, el elemento femenino no era extraño al impulso que circulaba del interior al exterior; bien al contrario, era una parte viva no solo del tráfico divino en las aguas del Mediterráneo, sino también de las posibles conexiones y consonancias entre cultos divinos y heroicos muy distantes. Diosas, heroínas, sacerdotisas y ministras de culto se

erigían en protagonistas de intrépidos viajes, defensoras de contactos diversos o portadoras activas de reliquias, estatuas, objetos sagrados (athyrmata) y rituales. Junto a esas figuras femeninas, ligadas por nacimiento y posición al universo divino y religioso y pilares de la consolidación de la idea de convergencia, por el panteón mediterráneo se mueven una serie de heroínas presentes en el mito, de naturaleza humana aunque descendientes de una divinidad y un ser mortal. Con todo, mantienen una estrecha relación con el ambiente divino, aspecto del cual derivan ventajas y desventajas. En torno al siglo v a. C., en la literatura griega aparece el término *heroine*,¹¹ que seguirá empleándose en la época helenística (Teócrito, Calímaco) junto al más común *herois*.

Figuras femeninas en el mar y tradición poética

Es natural que las protagonistas —ya sean diosas o heroínas— de las historias ambientadas en el escenario marítimo, presentes en la tradición mítica más antigua e integradas en el folclore local, hayan suscitado el interés de los cantores y poetas griegos desde el surgimiento de las primeras formas y manifestaciones poéticas. Sus vivencias han sido objeto de narraciones épicas y líricas, así como de representaciones teatrales, a partir de Homero, desde la épica menor hasta los poetas corales y los poetas trágicos. En fin, la literatura griega de las épocas arcaica y clásica —por fijar un límite cronológico atendiendo a razones exclusivamente prácticas— presenta una *summa* de divinidades, personajes femeninos y situaciones concentradas de una orilla a otra del Mediterráneo que merece reconsiderarse con atención. Concretamente, no pocas heroínas son, como veremos, protagonistas epónimas de dramas que han llegado a nuestros días y dramas perdidos. Por no hablar del arte, claro. La escultura, la pintura, la cerámica, el arte del mosaico o la joyería se inspiran en los temas, los personajes y las ambientaciones de todas esas historias. Un recorrido que se renueva con el paso de los siglos y nunca deja de asombrarnos. La logografía y la historiografía, a partir de las formas más antiguas del siglo vi a. C. (*syggraphe*) y hasta la época romana, así como la mitografía, tampoco renuncian a narrar y proclamar el comportamiento de

estas extraordinarias protagonistas.

El hecho de que un historiador como Heródoto encabece sus Historias con las peripecias de Io, Europa, Medea y Helena, que recorren el Mediterráneo durante una sucesión de raptos, determinando el surgimiento de un conflicto sin igual —las guerras médicas—,¹² se traduce en que, en el imaginario colectivo griego, estas heroínas «errantes» desempeñaran un papel en cierto modo ligado a las rutas marítimas y los contactos entre países y poblaciones diversos. La indeterminación de las coordenadas temporales y geográficas en que suelen enmarcarse sus viajes en la poesía más antigua, pero también en la *syggraphe*, se inscribe dentro de un procedimiento narrativo que emplea la estructura de lo «impreciso» como punto fuerte de las temáticas amorosas.¹³

Demos ahora un paso adelante. Por lo que respecta, de un modo más específico, a las figuras femeninas mortales —no a las divinidades marinas, que ya hemos mencionado al principio—, estas se subdividen y valoran según dos perspectivas estrechamente ligadas. Con el fin de establecer unas premisas más claras, anticipamos aquí las dos direcciones elegidas y seguidas en este trabajo. En algunos casos, las heroínas se considerarán personajes míticos insertos en una dimensión indirectamente religiosa y cultural, difundida en la región helénica y las zonas mediterráneas. En otros, estas quedarán vinculadas, a fin de cuentas, a los fenómenos de precolonización y colonización. Así, no resulta extraño ver cómo ambos aspectos se entrelazan una y otra vez, por lo que es complicado distinguirlos.

La fortaleza de las heroínas reside en su pertenencia a unas genealogías muy antiguas, que pueden llegar a originarse en una época anterior a la guerra de Troya, al menos hasta Helena, que será la causa desencadenante del enorme conflicto. Estas encuentran ya su lugar en el Catálogo de mujeres, más o menos de la época de Hesíodo, que puede situarse entre los siglos vii y vi a. C., y se incluyen en los linajes genealógicos más prestigiosos y determinados por la historia del pueblo griego.¹⁴ A su vez se fundan otros nuevos, creando así linajes reales en las diversas ciudades de la Hélade y las regiones hermanadas, incluso allende el mar.¹⁵

También las heroínas «errantes» se desplazan por la cuenca

mediterránea por razones diversas, pero casi siempre movidas por una necesidad provocada por algún dios, y sus nombres pueden convertirse en epónimos de ciudades (Cirene), fuentes (Aretusa), trozos de mar (Helesponto = mar de Hele) o, según un discutible reanálisis morfémico, en estrechos (Bósforo = Boos-poros, «pasaje de la novilla» = Io) o regiones enteras (Eubea = Eu-boia, «buena novilla» = Io).¹⁶ En una dimensión más religiosa, pueden constituir una de las bases de la institución de los nuevos cultos, como las vírgenes hiperbóreas Hipéroca y Laódice —y antes que ellas, según Heródoto, Arge y Opis—, que llegaron del país de los hiperbóreos a la isla de Delos tras un largo viaje que incluyó el paso por Eubea.¹⁷ Pero también, y en cuanto que vinculadas a una forma de precolonización mítica, las heroínas suelen asociarse con la fundación de cultos en los lugares donde, más tarde, surgirán verdaderas colonias.¹⁸ Como veremos, a veces se trata de ninfas epónimas, consideradas componentes esenciales de la Ktisis-saga.

Relatos, aventuras, amores

En este universo heroico femenino vinculado a las aguas marinas, y desde una perspectiva narratológica, ¿acaso es posible identificar afinidades significativas basadas en motivos recurrentes en los hechos míticos? ¿Pueden, por ejemplo, reconocerse y clasificarse analogías instructivas en el aspecto físico y la conducta de las protagonistas? ¿Podemos llegar a identificar casos de intertextualidad en los relatos que les atañen? La categoría más rica engloba a mujeres bellas y deseadas, codiciadas y perseguidas por un dios entre las olas, que protagonizan una historia de violencia y violación y son, asimismo, progenitoras de descendientes ilustres. Basta pensar en Europa, Io, Britomartis, Etra, Auge o Ifimedia, cuyas andanzas veremos en el capítulo IV. Todas son muy jóvenes, vírgenes e inexpertas, víctimas de sus propios atractivos, que deben someterse a los deseos amorosos de un dios o un héroe. También las asópides, hijas del río Asopo, pertenecen a esta categoría, como tendremos ocasión de señalar. El mar es el telón de fondo y el escenario del rapto. La narración se construye de un modo sencillo y bastante lineal: enamoramiento del dios, travesía marítima,

abuso, parto, descendencia ilustre y muerte insólita. Así, el mar Egeo fue escenario de muchas peripecias similares, donde se entrecruzaban el amor y la muerte. Como afirma Cesare Pavese en sus *Diálogos con Leucó*, «todas lo atravesaron, y más de una se quedó allí. Cabe pensar que, hoy en día, siga todo pringoso de esperma y lágrimas».¹⁹ En estas historias, la construcción narrativa de los hechos basados en la tríada amor/muerte/descendencia se repite una y otra vez. En el mismo modelo se pueden incluir otras historias menores que siguen esta mise en abyme más general.

Sin embargo, hay otros amores más complejos y agitados que también se desarrollan en la cuenca mediterránea. Amores que encierran traiciones, abandonos, persecuciones, delitos, suicidios y venganzas de las víctimas. Aquí el elenco de figuras femeninas es más amplio y, sobre todo, la trama de las peripecias resulta más complicada. Las heroínas no son simplemente víctimas inconscientes y pasivas, sino que se vuelven protagonistas activas que, gracias a su propia iniciativa, complican y enriquecen la trama del relato. Zarpan en un barco no por obligación, sino siguiendo un deseo y un impulso amoroso. Los casos más emblemáticos son los de Helena, Ariadna, Medea y Fedra. Estas mujeres, según analizaremos en el capítulo V, dedicado a las parejas célebres, se desplazan por aguas marinas en embarcaciones más o menos grandes y más o menos equipadas. En este sentido, la documentación arqueológica al respecto resulta muy valiosa. Un ánfora del período geométrico tardío (entre 730 y 720 a. C.) representa un buque de guerra listo para zarpar, con los remeros sentados en sus puestos y una pareja, compuesta por un hombre y una mujer, a punto de subir a bordo. La figura masculina (¿Teseo, Paris?) agarra la muñeca de una mujer de largos cabellos que lleva una pequeña corona o cadena en la mano (¿Ariadna, Helena?) (fig. 1).

Ciertamente, las naves han surcado los mares desde la más remota antigüedad, y resulta impensable que las mujeres no subiesen a bordo. Tal y como muestran los frescos conservados en las paredes de las casas de Acrotiri, en la antigua isla de Thera —antes de su destrucción en torno a 1.600 a. C.—, hoy Santorini, existe a partir del ii milenio a. C. una gran afluencia de tráfico de embarcaciones entre Thera y Creta, con intercambios de mercancías y

desplazamientos de habitantes. En los frescos conservados hasta hoy se suceden las escenas con motivos dedicados a la flota en plena batalla, de fiesta y disfrutando de una tranquila travesía. Las mujeres, vestidas y acicaladas siguiendo la moda minoica, están muy presentes y participan en la vida de la ciudad. Que también subieran a bordo de los barcos —cómodos y bien equipados, como demuestran las pinturas— rumbo a otras islas y, sobre todo, a Creta, es una hipótesis muy factible, aunque no segura.

Volviendo a las parejas célebres, todos sabemos que Helena, esposa de Menelao, huyó de Esparta junto a Paris en un barco para, según una tradición mítica, llegar a Troya, aunque otra sitúa su destino en Egipto. De esta región regresaría, al cabo de muchos años y también por mar, al Peloponeso junto a su primer marido.

También Ariadna fue una viajera infatigable. La huella de Teseo, Ariadna y el laberinto se imprime en los temas míticos más celebrados de la Antigüedad. Todo el mundo conoce la historia del Minotauro. Pocos ignoran las oscuras premisas de su nacimiento y la intervención decisiva de la joven que salvó al héroe, llegado de muy lejos a la isla de Creta, en el centro del Mediterráneo.

Todos los viajes de Ariadna se realizan bien con Teseo, tal y como veremos, bien con Dioniso. Con Teseo, Ariadna visita la isla de Delos, en cuya historia local su imagen tiende a solaparse con la de Afrodita. En Delos, Teseo conduce la danza de agradecimiento a los dioses (representada en el Vaso François). Más tarde, los relatos aluden a una tempestad que habría empujado a ambos hasta la isla de Chipre.²⁰ Giorgio Ieranò señala que «la historia de Teseo y Ariadna no se comprende sin este doble escenario, erótico y marítimo»,²¹ y es cierto. En las playas tienen lugar encuentros amorosos, abandonos, alegrías y penas de amor.

El alejamiento de Fedra, hermana de Ariadna, de Creta, el viaje por mar y la llegada a Atenas, seguida del exilio en Trecén junto a su esposo Teseo, son hechos muy traumáticos y dolorosos para la joven, inútilmente enamorada de su hijastro Hipólito.

El personaje de Medea se incluye por derecho propio en este grupo de mujeres. También en este caso, entre los diversos aspectos que presenta el personaje, circunscribiremos la indagación sobre el

vínculo de Medea con las travesías marítimas. Nos interesan, de hecho, las diversas fases de los desplazamientos que realiza: de Cólquide, su lugar de nacimiento, a Yolco; de Yolco a Corinto, ciudad de origen de su padre, Eetes; de Corinto a Atenas y, finalmente, de Atenas a Corinto. Todas las expediciones marítimas de Medea se consideran momentos trágicos, repletos de peligros y aventuras, transformaciones fundamentales y travesías dolorosas. Básicamente, la historia de Medea se desarrolla en dos partes alejadas y casi opuestas del Mediterráneo: las orillas del mar Negro y el golfo de Corinto.

Las heroínas hasta ahora mencionadas unen su destino al mar navegable y surcan las olas en embarcaciones guiadas por un comandante (Paris/Menelao, Teseo, Jasón) que tiene a sus órdenes a un grupo compuesto por marineros, compañeros de viaje, prisioneros y esclavos; una tripulación casi exclusivamente masculina. También los barcos de guerra son cuarteles de remeros y soldados, todos hombres. En este sentido, cabe recordar que, para los griegos, el dios del mar es Poseidón, y no son pocas las divinidades masculinas menores que lo asisten, como Tritón, Nereo, Glauco o Palemón. Siempre en el marco de una convergencia que favorece intercambios de índole ideológico-religiosa, como hemos visto en las divinidades femeninas, es interesante señalar que — siempre ateniéndonos al ámbito marino— Poseidón y su corte están presentes, con diversos nombres, en casi todas las culturas mediterráneas. No podría ser de otra manera. Baste recordar, a título de ejemplo, al etrusco Nethuns o el latino Neptuno. Lo mismo puede decirse con respecto a otras divinidades acuáticas de rango inferior pertenecientes al sexo masculino.

Entre las olas del mar

En cuanto a las mujeres, repetimos que no están excluidas de ese mundo, y tienen la posibilidad y la capacidad de subir a bordo de una embarcación. Por ahora, vamos a detenernos en esta última, que podía ser una nave (naus), una barca (skepos), un bote (ploion), una balsa (schedia) o bien un arcón (larnax) a merced de las olas.

Las heroínas a quienes se reservaba esta última suerte estaban destinadas, en teoría, a un probable ahogamiento. Como veremos en el capítulo ix, el arcón es una especie de tumba que, al mismo tiempo, deja a la víctima la posibilidad de salvarse, pues se trata de una estructura capaz de flotar (fig. 2). Al estar cerrada y sellada puede, asimismo, hacer las veces de ataúd. Dánae y Auge, como veremos, se salvan, y también Reo logra sobrevivir. En cambio, a Sémele la hallan muerta tras la apertura del cajón. En realidad, la decisión del padre de encerrar a su hija con el bebé fruto de un presunto pecado, ya sea recién nacido o en el vientre de la madre, no en una verdadera embarcación, sino en un sucedáneo de barca, le evita erigirse como culpable directo de asesinato. Esta estrategia ofrece una posibilidad de salvación a la joven casadera de turno. El encierro en un objeto flotante indica, asimismo, un cambio radical. Los hijos de esas mujeres/víctimas se convierten en héroes y personajes importantes cuya madurez pasa por el sacrificio de la madre. Perseo, hijo de Dánae; Télefo, hijo de Auge; Anio, hijo de Reo; Bato, hijo de Frónima; o Dioniso, hijo de Sémele, comparten en un principio el cruel destino de sus respectivas madres, su ambigua oscilación entre la vida y la muerte con el trasfondo marítimo, pero acaban obteniendo de ese destino materno un nuevo vigor y posibilidades de triunfo. Perseo, Télefo, Anio, Bato y Dioniso constituyen la prueba de que el mar es capaz de provocar grandes transformaciones en la existencia de los mortales. Las madres, por su parte, demuestran que ese mar no solo simboliza el amor hacia una pareja divina o humana, una pasión erótica, sino también el vínculo materno, la procreación de la especie y la defensa de la vida, ya sea propia o de los hijos.²²

Ciertamente, en el caso de las mujeres no podemos descartar la voluntad o necesidad de ampliar el horizonte marino. La curiosidad por rebasar los límites de lo conocido, buscar nuevos lugares y vivir experiencias únicas y singulares no pertenece exclusivamente al género masculino. En nuestro inventario hallaremos un universo de mujeres que, siguiendo diversos impulsos, afrontan situaciones muy variadas con el trasfondo del movimiento perpetuo del oleaje marino. Muchas de esas historias las contaremos con todo detalle, para evidenciar la pluralidad de emociones y reacciones vinculadas a los retos, las pruebas de fuerza, valor y resignación. Otras —muy pocas—, las reviviremos con su final feliz, como las que atañen a las

protagonistas de las novelas helenísticas, audaces navegantes y amantes castas y apasionadas.

En el firmamento de esas figuras femeninas se distinguen ciertas individualidades que permanecen firmes e imperecederas en la memoria y la escena cultural, como Helena, Medea o Ariadna, que adquieren una función de verdaderos exempla. No obstante, junto a ellas se desplazan heroínas menores que, poco a poco, iremos conociendo. Estas pueden ser heroínas solas o bien «grupos» de heroínas que se aventuran entre las olas. En el capítulo VIII nos detendremos a estudiarlas en cuanto que miembros de comunidades míticas como las danaides, las asópides o las prisioneras troyanas. Estas últimas, de Hécuba a Helena, o de Andrómaca a Casandra, serán objeto de un análisis más detallado en el capítulo x. Su trágica existencia inspirará una serie de reflexiones de diverso cariz. Inevitablemente, volveremos a poner el foco en el discurso sobre la naturaleza femenina y su posición en la estructura social de la Antigua Grecia. El enfoque antropológico será de gran ayuda a la hora de enmarcar los comportamientos individuales de las desventuradas protagonistas en una dimensión más amplia de género, etnia y categoría.

En esa misma clave abordaremos, en el capítulo VI, el tema de las mujeres y la muerte voluntaria en el mar; una muerte considerada una de las desventuras más atroces que le puede ocurrir a una mujer.

El suicidio por ahogamiento es, de hecho, la única posibilidad que queda a quienes no ven otra salida a sus sufrimientos. Un acto de coraje que, para los antiguos griegos, encajaba mejor en los hombres que en las mujeres y exigía una especie de masculinización de la víctima. Si bien el uso de la espada o el ahorcamiento femenino son actos muy insólitos (pensemos en Ariadna o Fedra), también el salto al mar (katapontismos) y, por ende, el ahogamiento, es una elección poco frecuente. En el mito y la literatura tenemos algunos casos de mujeres que, perseguidas por la divinidad y sin escapatoria posible —como Ino, que recibe la epiclesis de Leucotea, «la diosa blanca», tras su muerte—, se lanzan al mar para ahogarse y encontrar, por fin, la paz. Entonces suelen sufrir una metamorfosis, como Asteria, hermana de Leto, que,

perseguida por Zeus, que pretendía abusar de ella, se transforma en codorniz y se arroja al mar, donde se convierte, a su vez, en una roca a la deriva. Por su parte, Hero se lanza, por amor, de la torre donde vive y donde, cada noche, enciende una lámpara para guiar a su amado Leandro. Cuando se entera de que este se ha ahogado, no le queda otra salida que el suicidio. Sin embargo, el salto al mar más célebre de la Antigüedad es el atribuido a Safo por amor al joven Faón, antigua figura mítica de la isla de Lesbos. La historia cuenta que era un diestro capitán de transbordador que llevaba a los pasajeros entre Lesbos y el continente, y una vez transportó a la diosa Afrodita. El final de Safo se narra de forma novelesca, así como otros episodios de la biografía de la poeta. El testimonio más antiguo es del poeta Menandro quien, según Estrabón,²³ contó en la Leucadia que Safo habría conspirado contra el arrogante Faón por haber rechazado su amor, para luego arrojarle por el altísimo acantilado del cabo Léucade. Según la tradición, aquellos que se suicidaban por amor se arrojaban de esos riscos blancos al mar, y Homero ya sitúa el acantilado blanco en los confines del Hades (Od. 24, 11).

Del mito a la realidad

Llegados a este punto, cabe preguntarse si los fenómenos considerados son hechos aislados en los relatos derivados de la tradición mítica y el folclore regional y local, o bien se corresponden, de algún modo, con la realidad y la vida cotidiana de las antiguas poblaciones mediterráneas. ¿Qué lugar ocupaban las mujeres —ya fuera impuesto o elegido— en el seno de la experiencia marítima? ¿A qué categorías de exilio, fuga, prohibición o conquista se atenían las mujeres a la hora de cruzar los mares y enfrentarse a toda clase de peligros? La presencia de categorías de mujeres públicas y privadas que embarcaban en condiciones y con finalidades muy diversas ¿es solo una hipótesis de trabajo sugerida por las frecuentes apariciones literarias de la época o puede confirmarse gracias a otros documentos? Las dudas asaltan a todo aquel que pretenda responder a esas preguntas y efectuar, así, el paso del mito a la historia. El panorama se extiende, sobre todo, al

ámbito sociopolítico y económico. Como tendremos la ocasión de constatar, en la segunda parte del libro convergen muchas mujeres que, por disfrute o necesidad, por cuenta propia o forzadas, por razones económicas o supervivencia, se enfrentaron a la vida en el mar. Las conmovedoras y asombrosas historias de las heroínas narradas en el mito, acerca de las cuales reflexionaremos en varias ocasiones, incluso cuando tienen lugar en el ámbito de una cuenca marítima fabulosa en cuanto que indeterminada y desconocida, hallan una correspondencia importante —o, cuando menos, una posibilidad de verificación— con la realidad histórica y cotidiana. El mar aparece como una vía de evasión y transformación. En Grecia, como en otras regiones bañadas por el Mediterráneo, no faltaban ocasiones para que las jóvenes, e incluso las mujeres casadas y las ancianas, se hicieran a la mar. Estas afrontaban los peligros del viaje y las fatigas de la navegación en busca del amor, o en huida del amor, pero también acuciadas por necesidades contingentes y fines de diversa índole: religiosos, migratorios, económicos, comerciales e incluso domésticos o meramente sexuales. Vaya por delante que no hablamos de viajeras autónomas y solitarias, sino acompañadas y bajo la protección —o más a menudo, bajo la custodia— de los hombres.

Que el mito no ignore las figuras femeninas, en cierto modo ligadas al espacio marítimo (tanto puntos como pons), quiere decir que esa clase de experiencia no estaba del todo prohibida a las mujeres comunes, aunque no era tan corriente en intensidad, frecuencia e importancia como la reservada a los hombres. A fin de cuentas, las historias que componen el mito demuestran que la movilidad no estaba vetada al género femenino, aunque a menudo se realizaba en condiciones excepcionales. En realidad, la segregación de género era un fenómeno bastante habitual en la sociedad antigua; difícil de erradicar pero modificable, aunque con dificultad. Por Tucídides sabemos que no solo se aprobaba y loaba la conducta pasiva de las mujeres con respecto a la acción, la voz o la mirada, sino que también los comportamientos que rehuían la movilidad recibían aprobación y un cierto aplauso.²⁴

De los análisis procedentes de la historia antigua en las últimas décadas podemos inferir —como veremos al final de la presente investigación— que en el universo femenino de la Antigua Grecia, a

lo largo de las diversas épocas y zonas geográficas, tuvieron lugar una serie de cambios importantes que llevaron a las mujeres a ocupar el espacio público, por un lado, y sacar provecho de las ventajas sociales para el bien común, por otro.²⁵ En el pasado, la exclusión de las mujeres en esos dos ámbitos se sostuvo con tanta fuerza como convicción, pero hoy en día, las investigaciones más avanzadas y clarividentes nos inducen a explorar con atención los sectores y aspectos de la vida social femenina y distinguir, caso por caso, el alejamiento del oikos y el encuentro más o menos forzoso con la experiencia marítima. Naturalmente, las ocasiones de movilidad por parte de las mujeres eran muy diversas y estaban vinculadas a la edad, la clase social, la función pública y, por último, la procedencia extranjera o autóctona y la condición urbana o rural. Hay que tener en cuenta todos esos factores para evitar generalizaciones que pueden ser peligrosas. Así, en la segunda parte de nuestra investigación procederemos al examen de las categorías femeninas que, en el transcurso de su existencia, lidiaron, por necesidad o elección, con encuentros/desencuentros con el mar, y tomaron así un camino alternativo al *modus vivendi* más tradicional y sedentario de la mayoría de las mujeres. Empezaremos por los casos más llamativos y, sobre todo, idóneos para rasgar los prejuicios en torno a la total ausencia del género femenino en el universo marítimo. Ya se trate de mujeres poderosas o «mujeres que importan», por emplear la misma expresión que una destacada investigación ya publicada sobre el asunto,²⁶ sus gestas gloriosas, por una parte, confirman la excepcionalidad del hecho, subrayada asimismo por las diversas fuentes y, por otra, asumen un fuerte carácter paradigmático. Es innegable que este último abrió un camino que se ha ido trazando a lo largo de los siglos hasta llegar a nuestros días.

Como tendremos ocasión de precisar en el capítulo xii, podemos distinguir a mujeres habituadas al poder y el mando. La admiración que suscitan sus empresas sobrepasa los límites de la patria y entra en la historia, por así decirlo. De este modo, encontraremos nombres no solo de grandes combatientes como Artemisia, recordada y celebrada por Heródoto, sino también de reinas, almirantas o timoneles ricas y respetadas. Entre las reinas, sobre todo helenísticas, que construyeron una flota a sus expensas, destaca Arsínoe ii, hija de Berenice i y esposa y hermana uterina de

Ptolomeo ii Filadelfo, que la desposó tras repudiar a su primera mujer. Esta reina creó una navarca general, una «flota de guerra» permanente tras encomendarse a su protegido, Calícrates de Samos. En la estirpe real macedonia destaca Teuta, reina de Iliria, que fue la primera en botar barcos privados y acabó poseyendo una flota entera.

Como es natural, en el curso de la historia no faltan ejemplos de mujeres capaces de embarcar, asumir el mando de una nave y hacerse a la mar, pero el carácter excepcional del hecho no debe subestimarse. De hecho, aún hoy hay quien se asombra de que una mujer dirija una cápsula espacial. Sin embargo, la jerga política contemporánea, que recurre habitualmente a metáforas, símiles e imágenes marítimas, cuando analiza las figuras de Angela Merkel y Ursula von der Leyen como guías conductoras de Europa, a menudo se refiere a ellas como «dos mujeres al timón en la tempestad».²⁷ A esas mujeres «en la cresta de la ola» europea podemos añadir, además, a Christine Lagarde, así como a muchas otras en el resto del mundo.

A las mujeres prestigiosas por ghenos (linaje), estatus social, poder o responsabilidad que tenían ocasión de surcar los mares en travesías fabulosas para cumplir tareas muy diversas, se añade la categoría de las sacerdotisas. Su labor, que analizaremos en el capítulo XII, acompañaba a la de los sacerdotes y se ubicaba en varias zonas del Mediterráneo en nombre de la religious convergence mencionada al inicio de este trabajo. Algunas sacerdotisas podían ser reclutadas en el seno de las familias sacerdotales de Atenas, Eleusis, Argos o Tebas, donde se encontraban los santuarios más famosos. Por lo general, cada familia ostentaba el cargo exclusivo en un santuario determinado. Una vez llegadas a la nueva ciudad insular o costera, las sacerdotisas desempeñaban una función social muy importante en la comunidad. Nos han llegado varios nombres de sacerdotisas que, después de un larguísimo viaje por mar, aparecieron en santuarios ya existentes o bien contribuyeron a la fundación de otros nuevos. Sus historias ya forman parte de la tradición mítica, como es el caso de las sacerdotisas de Apolo, procedentes del país de los hiperbóreos, que arribaron a Delos con sus ofrendas. También nos detendremos en las andanzas de Ifigenia en Táuride, Aristarque o

Nicipa.

En cuanto a la pregunta sobre las verdaderas facultades de las griegas antiguas para compartir la experiencia de la navegación e implicarse en una práctica considerada mucho más idónea para el género masculino, podemos identificar diversas situaciones en las que esa hipótesis se confirma de modo fehaciente, de lo cual se deduce que es posible proceder en esa dirección. Si a las mujeres de rango superior les estaba permitido acceder a dicha actividad, ¿qué ocurría con las mujeres de las clases sociales más modestas? Este es uno de los aspectos más relevantes de nuestra investigación desde un perfil socio-comunitario. Es ya un hecho demostrado —sobre el cual no vamos a insistir— que, tanto en tiempos de paz como de guerra, el elemento femenino en la antigua polis desempeñaba una función en modo alguno marginal. Por tanto, no era marginal la presencia o ausencia de mujeres en el seno de las estructuras ciudadanas de forma cotidiana. La *gyne aste* es la mujer que goza de ese estatus. En definitiva, las mujeres no eran completamente extrañas a las iniciativas que atañían al conjunto de los *politai*.

Llegados a este punto, se instaaura el discurso sobre las mujeres corrientes que acuden a las colonias (capítulo xiii). Se trata de mujeres que, pese a los vínculos de matrimonio y maternidad que las unían a una tierra, dejaban atrás su situación, casi siempre dominada por la pobreza y la indigencia, para buscar nuevas posibilidades. Mientras que en el *oikos* las mujeres acomodadas tenían un papel importante en la vida religiosa y económica, la educación de los hijos y la organización del trabajo doméstico, la existencia femenina de quien se hallaba en situación de pobreza y necesidad estaba llena de renunciias, abusos y prohibiciones. Las limitaciones y exclusiones formaban parte de la vida cotidiana de estas mujeres, por lo cual no resulta sorprendente que la población femenina más humilde e indigente estuviera dispuesta a unirse a los colonos que dejaban la tierra natal y adaptarse a las tareas más humildes y fatigosas, así como a los riesgos de la navegación. Las rutas eran peligrosas y las metas, inciertas. Los pilotos no disponían de portulanos, cartas náuticas o brújulas. Las naves no tenían mucha capacidad y los casos de naufragio, ataques de piratas o vientos y fuertes marejadas siempre estaban a la vuelta de la esquina. Las embarcaciones corrían un gran riesgo de irse a pique.

La participación de las mujeres en la fundación de las colonias es, a decir verdad, una cuestión muy debatida y controvertida.

Aunque, en la fundación de una colonia, la perspectiva del viaje marítimo por parte de las mujeres de clase más modesta o humilde, o bien las desheredadas, venía dictada por el hambre y la necesidad, existía otra categoría de mujeres a las que no se podía negar el desafío de enfrentarse al mar. El milieu social en que operaba esa categoría femenina era el más bajo de cuantos vamos a considerar aquí. El capítulo xiv describe, en efecto, el caso de las nodrizas, siervas y esclavas. La mayoría de ellas se veían privadas de la libertad y la ciudadanía desde el nacimiento (no eran astai), a merced de patrones y explotadores. Aún peor si se trataba de una mujer nacida libre, y acaso poderosa, que a causa de una guerra se había convertido en esclava, o bien en prisionera, y se veía forzada a someterse a la voluntad del señor en una nave que la llevaba lejos de casa, a una tierra extranjera. Baste decir que en estos casos se trataba con frecuencia de una movilidad impuesta, por ejemplo, por lo que respecta a las esclavas tras el asedio a una ciudad. Víctimas de la derrota, la destrucción y los incendios, estas contemplaban el mar que las aguardaba como un espacio enemigo, hostil y odioso.

En cuanto a las prostitutas, aunque esta categoría se caracterizaba por una movilidad necesaria e inevitable, es lícito pensar que los desplazamientos de las mujeres de costumbres ligeras se producían por mar, dadas las dificultades de los viajes por tierra. También podía ocurrir que la embarcación fuera, en sí misma, un lugar de encuentros, pese a que el espacio disponible era escaso.

Completaremos el cuadro con una última y breve referencia a las mujeres que seguían a los comerciantes, las profesionales itinerantes de las artes poéticas y musicales y las mujeres dedicadas al espectáculo (capítulo xv). El comercio (emporía) era muy floreciente en toda la cuenca mediterránea desde tiempos muy antiguos. Se intercambiaban mercancías, productos alimentarios como el vino o el aceite, minerales raros, metales preciosos, púrpura, maderas muy apreciadas o productos artesanales locales. Aunque las esclavas, siervas y mujeres trabajadoras eran indispensables en la gestión y organización del oikos, las operaciones de transporte de mercancías requerían una gran fuerza

física, y una serie de habilidades y capacidades generalmente atribuidas a los hombres. Aun así, los procedimientos de venta y las negociaciones quedaban reservados a las mujeres. Cabe considerar que, a aquellas que viajaban en los barcos comerciales, también se les encomendaba la tarea de «mediadoras de contactos», muy importante en la fase de compraventa.²⁸²⁸

En conclusión, el camino que recorreremos por las insidiosas aguas del mito y la historia —por emplear una metáfora muy gastada, pero en consonancia con el asunto que nos ocupa— permite socavar uno de los muchos lugares comunes sobre la posición de la mujer en el mundo antiguo y, más concretamente, en la región mediterránea. Un sistema de interdependencia siempre es más vital. Las narraciones míticas y la realidad no se sitúan en oposición ni se contradicen con respecto a la posibilidad, para el género femenino, de acceder a la vía marítima. Otra barrera se derriba, pues, en la reconstrucción de una existencia marcada por imperativos negativos: no a la guerra, no a la movilidad, no a las actividades deportivas, no a la política, no a la iniciativa económica. Imperativos negativos que, como ya hemos señalado en diversas ocasiones, son, en parte, fruto de una selección realizada y heredada de hombres (desde poetas hasta historiadores, oradores o mitógrafos), y que deben entenderse no como prohibiciones absolutas, sino como indicaciones que pueden pasarse por alto.

1.

Platón, Fedro,

109

b. Tal y como explica Sócrates, la tierra presenta una notable magnitud, de la cual el Mediterráneo solo ocupa una pequeña parte, en cuya superficie hay numerosas cavidades de formas y tamaños diversos.

2.

Ello recuerda las palabras de Jacob Burckhardt, recogidas por

Horden y Purcell [

2000

] en la primera página del volumen: «El continuum es magnífico. Las gentes que viven en torno al Mediterráneo y en el golfo de Persia son, realmente, un único ser humano».

3. Malkin [

2005

].

4.

Véanse las contribuciones presentes en el volumen de Bultrighini y Dimauro (eds.) [

2014

].

5. Cfr. acerca del argumento Angeli Bernardini [

2012

].

6. Cfr. Serafini [

2015

,

457

-

461

].

7. Heródoto,

2

,

146

.

8. Plutarco, Isis et Osiris,

13

-

20

.

9. Tucídides,

6, 44, 3

.

10. Virgilio, Eneida,

5, 746-761.

11. Aristófanes, Las nubes,

315

.

12. El rapto cuarto, el de Helena, se considera un acto de transgresión que precede, a modo de revancha, la invasión de Jerjes; cfr. Asheri, Lloyd y Corcella [

2007

,

74

].

13. En cuanto a las formas y los caracteres de la *syggraphe*, véase Angeli Bernardini [

2018

,

58

-

62

].

14. Véanse al respecto las investigaciones de West, ejemplares y de gran utilidad [

1985

].

15. Sobre la importancia de las heroínas en la genealogía, especialmente apreciables en la poesía catalógica, véase la explicación de Lyons [

1997

,

18-20

].

16. Cfr. Braccesi [

2003

,

41-42

].

17. Cfr. Heródoto,

4

,

33

-

35

.

18. En realidad, el grado y la naturaleza de la participación de las mujeres en la colonización griega sigue siendo, a día de hoy, objeto de debate, tal y como explica Calame [

1996

].

19. «Espuma de ola», en Diálogos con Leucó, [traducción de Carlos García Gual, Altamarea,

2019

(N. de la t.)]. Véase al respecto Manieri [

2017

], que en su ensayo examina ciertas figuras femeninas del mito griego presentes en los Diálogos. Cabe señalar, asimismo, la obra de Cavallini [

2013

].

20. Plutarco, Teseo,

20

,

3-7.

21. Ieranò [

2007

,

126

].

22. Por ello, la lectura propuesta recientemente por Ieranò [

2019

] a propósito de la relación entre el mar y el amor en el antiguo Mediterráneo, centrada en el poder predominante de Eros no anula, a nuestro parecer, el amplio espectro de posibilidades que supone la presencia femenina entre las corrientes marinas.

23. Estrabón,

10

,

452

.

24. Tucídides,

2, 45, 2.

25. Véase, a modo de ejemplo, la colección de ensayos de Fabre-Serris y Keith [

2015

].

26. Cfr. Bultrighini y Dimauro [

2014

].

27. B. Valli en L'Espresso,

19

de julio de

2020

, p.

98

.

28. Pueden hallarse observaciones muy oportunas al respecto en Antonetti [

2018

,

127

-

135

].

Primera parte: El relato

I. En los fondos marinos: diosas, nereidas y seres monstruosos

Las diosas residentes

Para los antiguos griegos, el ámbito marino albergaba divinidades femeninas que se dividían el poder con las masculinas. El fondo del mar acogía a toda una serie de divinidades femeninas que, pese a no compartir el Olimpo con las divinidades mayores, ejercían una gran influencia sobre los mortales y residían de forma estable en las profundidades, donde habitaban en palacios majestuosos y estaban rodeadas de entidades benévolas o malignas dispuestas a ayudar o bien a causar los peores daños en los enfrentamientos con los navegantes. La relación del hombre griego con el mar explica la presencia e importancia de ese panteón marino habitado por poderosas figuras divinas, y también explica la vitalidad y frecuencia de los cultos destinados a suplicar ayuda y asistencia. Los peligros del mar eran evidentes, así como la imprevisibilidad y rapidez de los cambios que exhibía. Según los marinos, las plegarias, las invocaciones y los sacrificios aseguraban la benevolencia de los dioses que dominaban las masas de agua y aliviaban los miedos y temores que ocupaban sus mentes en el curso de la travesía. Mientras que la distribución de tareas y mansiones entre los dioses del Olimpo es más clara y específica, y las zonas de intervención en los conflictos de los mortales están bien diferenciadas, entre las divinidades marinas la relación con los humanos se limita, en general, al socorro o la destrucción. Los peligros que corre Odiseo, el arriesgado regreso de la nave Argos capitaneada por Jasón tras la conquista del vellocino de oro, el intrépido viaje de Heracles por las aguas mediterráneas hasta las columnas que levantó en Occidente formaban parte de un patrimonio mítico innegable para todos aquellos que vivían en el mar.

La población marina era diversa y, además de Poseidón, la

divinidad más importante, comprendía a Nereo, «fiel enemigo de la mentira, el más anciano de toda su prole», tal y como lo define Hesíodo;¹ Proteo, también llamado «el viejo del mar» y capaz de cualquier transformación; Glauco, que tenía el don de la profecía; Forco, hijo de Gaia y Ponto; y Palemón, hijo de Ino-Leucotea.

De Nereo y Doris, la de los hermosos cabellos, hija de Océano, nació una numerosa descendencia de figuras femeninas: las nereidas. Hesíodo enumera cincuenta, y de algunas, incluso, llega a dar la descendencia. En general, todas ellas se distinguen por su gracia y su belleza.

Anfítrite es la señora del mar. Forma parte del grupo de las nereidas, cuyas danzas se encarga de guiar. Poseidón la ve y la rapta en la isla de Naxos para convertirla en su esposa. Junto al dios del mar, la diosa desempeña idéntica función que Hera junto a Zeus en el Olimpo: ambos representan la pareja divina por excelencia. Otra pareja olímpica recordada por Hesíodo es la compuesta por Ares y Afrodita. De la unión con Poseidón, Anfítrite da a luz a Tritón, el dios biforme con la parte superior del cuerpo similar a la de un hombre y la inferior en forma de pez; y a Rodo, esposa de Helios, el dios del sol.² Poseidón acoge a Teseo durante su estancia en el fondo del mar en el Ditirambo 17 de Baquílides, cuando este salta al mar en respuesta al desafío de Minos y se precipita a las profundidades marinas.

Pero los delfines, habitantes del mar, condujeron rápidamente a Teseo ante la vasta morada de su padre, el dios del caballo. Así, llegaron al palacio de los dioses, donde, a la vista de los nobles hijos del dichoso Nereo, fue presa del temor, pues de sus espléndidos miembros emanaban resplandores como de fuego, cintas entrelazadas de oro se arremolinaban alrededor de su cabello y, con los ágiles pies, le regocijaban el corazón en la danza. En la alegre morada vio a la querida consorte del padre, la venerada Anfítrite de los grandes ojos. (vv.

97-112

)

Según Hesíodo, Tetis, hija de Nereo, se unió a Océano y de ahí

nacieron varios ríos turbulentos, como el Asopo, el Aqueloo y el Ínaco, y también una estirpe sacrosanta de hijas, las oceánides, entre las que destacan Éstige, Calírroe, Éfira, epónima de la ciudad,³ y tantas otras. Tetis representa la potencia femenina y fecunda del mar. Convive con los poderes masculinos, y con ellos se divide los dominios de las aguas marinas y fluviales. Desde un enfoque genealógico, se trata de una figura fundamental, ya que gesta los ríos y a las oceánides, «extendidas por todas partes, desde donde vigilan tanto la tierra como los abismos marinos».⁴ Más tarde, Tetis se convertirá en esposa de Peleo, rey de Ftía, héroe mortal. Al ser una diosa, ella lo libera de la muerte y lo convierte en dios en las casas de Nereo. El matrimonio entre Tetis y Peleo ha sido muy relevante en la tradición poética más antigua, ya porque la diosa es la madre de Aquiles, ya porque Peleo es mortal. Así, Píndaro alaba sus fastuosas nupcias, que cuentan con la presencia de los dioses, y las equipara con las de Cadmo con Harmonía.⁵

Homero, por su parte, exalta en el libro xviii de la *Ilíada* el papel de Tetis como madre de Aquiles, doliente y cariñosa, pero también venerada y autoritaria. De todos modos, la configuración mítica que prevalece en torno a ella es la de diosa de gran e indiscutible poder sobre las extensiones marinas. Tetis es capaz de que la nave Argos, con Jasón y los argonautas a bordo, pase sin peligro entre las Rocas Errantes en la búsqueda del vellocino de oro,⁶ y es objeto de culto y veneración en diversas localidades marinas.

Las nereidas

Entre las figuras míticas que pueblan los abismos marinos, nos hemos referido a las cincuenta hijas de Nereo y Doris, que habitan el palacio de Nereo y Anfítrite y cantan y danzan juntas «en corro». La circularidad caracteriza sus movimientos y se deleitan con la danza, «moviendo en círculo la bellísima planta del pie».⁷ En el libro xiii de la *Ilíada*, Homero describe el encuentro de las nereidas en la gruta marina con su hermana Tetis, quien se lamenta por la suerte de su hijo Aquiles y nombra a algunas de ellas. Entre las más ilustres, distinguimos a Psámate, la cual, junto a Éaco, engendrará a

Foco. Así, es ella la que inicia la célebre estirpe de los Eácidas, señores de la isla de Egina. En su Helena, Eurípides hace a Psámate esposa de Proteo, rey de Egipto, tras abandonar el lecho de Éaco.⁸ Otra de las nereidas es Galatea, cuyo nombre recuerda al color blanco de la leche. Esta, protectora de la buena mar, fue amada por el cíclope Polifemo, pero prefirió al bellissimo Acis, hijo del dios Pan (fig. 3).

En su Biblioteca, Apolodoro enumera a muchas nereidas e indica con precisión las uniones y descendencias de cada una. Como vemos, el reino marino está poblado de numerosas figuras femeninas, dotadas de poderes muy diversos, a las cuales suele atribuirse unas funciones genealógicas muy ricas y tranquilizadoras, pues garantizan una descendencia que defiende los valores y las prerrogativas del mar. Este es el aspecto más positivo y reconfortante de la población femenina divina del reino marino. Está dispuesta a acoger las plegarias y súplicas de los marinos, que conocen bien el temor y las supersticiones, y suele aplicarse a protegerlos de buen grado. También las náyades, ninfas del elemento líquido que encarnan las divinidades de las fuentes y los ríos, tienen una función genealógica análoga, muy importante en las tradiciones locales.

Criaturas femeninas monstruosas

Es indudable que para los antiguos el mar fue un recurso y un escenario natural al que el ser humano podía y debía adaptarse. También resulta innegable que los beneficios, las ventajas y los recursos que ofrecía el *pontos* encerraban asimismo una serie de aventuras y peligros que no debían menospreciarse. Uno y otro aspecto irán surgiendo de los hechos que narremos y de las historias que abordemos a lo largo de este libro. Pero aunque el mar es el reino de Afrodita, la diosa del amor, y de las divinidades benévolas y protectoras de los navegantes arriba mencionados, también lo es del temible Poseidón y de los «viejos del mar» (Nereo, Proteo). Está poblado de tritones, mitad hombre y mitad animal, que forman parte del cortejo de Galatea. Por muchas emociones y pasiones que

procuren las bellas y seductoras heroínas que habitan la superficie marina, nunca debe desdeñarse el miedo que infunde el mar. Las criaturas femeninas monstruosas que pululan por el pelagos encarnan ese miedo. Para el hombre griego, en el mar no escaseaban en modo alguno monstruos masculinos o femeninos que se erigían en representantes de los valores más diversos: la peligrosidad, lo ignoto, el miedo, las dudas que provocan la ambigüedad o la hibridez. El monstruo en femenino engloba todos esos aspectos en una naturaleza ya de por sí enigmática y aterradora. Además, el ámbito funcional en que se inscribe su actividad es el de la muerte. Pensemos en las gorgonas, keres, arpías, sirenas... En la Teogonía de Hesíodo predomina la monstruosidad de la Equidna, criatura femenina distinta de los hombres mortales e inmortales que reúne en sí la belleza de una joven (nymphe) y el aspecto de una serpiente terrible y enorme, moteada y carnívora.⁹ El monstruo femenino acuático se mueve, por añadidura, en un contexto en el cual la vida humana está en peligro constante.

Si figuras como Escila y Caribdis, por ceñirnos a dos de los monstruos más temidos por su peligrosidad, se caracterizan por un aspecto horroroso y terrorífico, no menos amenazadoras son las sirenas, que ponían en peligro la vida de los navegantes con sus cantos y voces melodiosas. Homero nos ofrece una detallada descripción de Escila en el libro xii de la Odisea, vv. 85-100:

Dentro se encuentra Escila, que suelta gañidos como los de un perrillo, aunque en realidad es un monstruo espantoso; nadie, ni siquiera un dios, podría enfrentarse a ella sin aterrorizarse. Tiene doce patas contrahechas y seis cuellos de una longitud prodigiosa; al final de cada cuello hay una cabeza horrible con tres hileras de dientes, todos muy apretados, capaces de matar a cualquiera al instante. Se sienta en el interior de su lóbrega cueva, asoma las cabezas y escudriña el agua alrededor de la roca para pescar delfines, tiburones o algún monstruo de mayor tamaño de los muchos que nutre Anfítrite. Ninguna nave ha pasado por allí sin perder a alguno de sus hombres, pues alarga todas las cabezas al mismo tiempo y se lleva un hombre en cada boca.¹⁰

Cuenta la leyenda que, al principio, Escila era una ninfa bellísima

que vivía en una isla, y la maga Circe, celosa, la transformó en monstruo. El joven de quien Escila estaba enamorada era Glauco, a quien ya hemos mencionado como ayudante de Poseidón. En la Alejandra de Licofrón, autor del siglo iii d. C. a quien volveremos con ocasión de recordar el contenido mitológico de la obra, Escila era conocida como mixotheros, «animal mixto», por su horrenda apariencia, compuesta por un busto de mujer, cabezas de perro en la cintura y una cola de pez. El monstruo estaba apostado en el estrecho de Mesina,¹¹ y en el escollo opuesto vivía Caribdis, hija de la Tierra y de Poseidón que, cuando Heracles pasó por aquel lugar, le robó las vacas de Gerión y quedó transformada en un terrible torbellino. Tres veces al día aspiraba el agua del mar que rodeaba las naves para, acto seguido, escupirla.¹² Los peligros encarnados por Escila y Caribdis pueden muy bien representar, tal y como ha apuntado Ieranò,¹³ los peligros del amor, así como evocar los riesgos de relacionarse con criaturas devoradoras e insaciables como las mujeres de mala vida. Este aspecto, aunque innegable, no puede transmutar por sí solo la naturaleza de los daños representados en el imaginario colectivo antiguo de Escila y Caribdis. Durante siglos, las dos figuras monstruosas han encarnado peligros reales, concretos y temidos por los navegantes. Con ello no pretendemos negar que tales mitos también tengan un significado simbólico, y no excluimos la posibilidad de identificar la metáfora inmediata —después convertida en literatura— de naturaleza amorosa que se oculta tras la imagen de Escila y Caribdis. Sin embargo, las experiencias vitales de los marinos nos demuestran que la navegación por el estrecho pasaje de mar entre Sicilia y Calabria era indiscutiblemente peligrosa y funesta a causa de la presencia de remolinos y corrientes traicioneras.

Las sirenas eran criaturas femeninas de aspecto híbrido y monstruoso, mitad mujer, mitad pájaro, con anchas alas y grandes garras, a cuyo peligro se añadía una voz melodiosa y fascinante (fig. 4). Su genealogía varía mucho, normalmente la musa Melpómene se designa como madre y Aqueloo, el río con gran capacidad metamórfica, hijo de Océano y Tetis, como ya hemos visto, como padre. Las sirenas vivían en una isla cercana a las moradas de Escila y Caribdis y llevaban a la ruina a los marinos que, hechizados por su canto, morían en la encrucijada. El episodio, narrado en el libro xii de la Odisea, junto a la estratagema de Odiseo, que tapó los

oídos de los marinos con cera y mandó que le ataran los pies y las manos al mástil con unas cuerdas para poder escuchar a las sirenas sin correr peligro, es universalmente conocido. Vale la pena observar que el elemento sonoro como factor de riesgo, que fascina y falsea la realidad, aparece aquí vinculado con el canto y la voz femenina. El oído (akoe), contemplado como posibilidad y capacidad de escucha, en el mar no tenía tanta importancia como la vista (opsis), pero siempre se concibió como un elemento esencial en las diversas fases de la navegación. Aunque el silencio caracterizaba el viaje por mar, el rumor de las olas y del cielo, así como el estrépito provocado por la nave, acompañaban a los marinos día y noche. No resulta sorprendente, pues, que la voz femenina, en cuanto que melodiosa, encarnara la peligrosidad y la ambigüedad del sonido. Las sirenas desempeñan su función simbólica de placer/dolor gracias a sus dotes cantoras, que provocan fascinación, pero también la muerte. Las sirenas conocen los secretos del canto y la música, y su saber constituye un elemento de seducción y, a la vez, de muerte. Con respecto al enfrentamiento vocal entre las sirenas y Orfeo, el célebre cantor tracio hijo de una de las musas como las sirenas, este se resuelve en favor del segundo, aunque la suave voz de las sirenas se cobra una víctima, el joven Bute. La historia aparece narrada por Apolonio de Rodas en el libro iv de las Argonáuticas.¹⁴ Un viento favorable empuja a la nave Argos hacia la isla de Antemoesa, donde las sirenas seducen con sus cantos a todo aquel que se acerque para luego matarlo. Ahí interviene Orfeo, que entona su canto arrollador con la cítara y, así, cubre las voces de las jóvenes y monstruosas cantoras, forzándolas al silencio. Los marinos están a salvo, pero Bute no resiste el hechizo del canto de las sirenas y salta al agua. De no ser por Afrodita, que se apiada de él y se presta a salvarlo, el joven habría muerto. La intervención *deux ex machina* devuelve así la calma a la nave de Jasón.

La Alejandra de Licofrón narra la muerte de las sirenas que, según la tradición, se suicidaron cuando un hombre logró resistirse al hechizo de sus cantos.¹⁵ Mientras que en Homero las sirenas solo son dos,¹⁶ en Licofrón son tres y se llaman Parténope, Leucosia y Ligea. Tras la resistencia de la que hace gala Odiseo, «se dan muerte con un salto desde los altos acantilados, abriendo las alas sobre las olas del mar Tirreno, donde las empujará el doloroso hilo del

destino» (vv. 714-716). El destino de las tres sirenas suicidas es verse sacudidas por las aguas del golfo de Nápoles. Según la tradición, sobre los restos de la sirena Parténope se funda la ciudad de Nápoles. Es interesante que las sirenas se consideren vírgenes que odian el matrimonio. En la reconstrucción de Elisabetta Moro, no solo se alzan como custodias de la virginidad, sino que, además, mantienen vivo el genio del anti-apareamiento. Son, por tanto, figuras subversivas en cuanto a los deberes hacia la comunidad ciudadana, pese a su relación con la esfera del eros.¹⁷

Para concluir este breve excursus sobre las sirenas, nos detendremos a apuntar, junto a Luigi Spina,¹⁸ que con el paso de los siglos sufren otras metamorfosis: de mujer pájaro a mujer pez, del canto al silencio, de una a otra sirena. En concreto, por lo que respecta a la mujer pez, descubrimos, siempre con Luigi Spina, que «la primera atestación literaria de la sirena como mujer pez aparece, según la aceptación unánime, en el *Liber monstorum de diversis generibus*, una recopilación de seres admirablemente deformes compuesta entre finales del siglo vii y principios del siglo viii». De la descripción se deduce que «desde la cabeza hasta el ombligo tienen aspecto de virgen, guardando un gran parecido con las criaturas humanas; sin embargo, tienen colas escamosas de pez, mediante las cuales pueden ocultarse bajo el agua en todo momento».¹⁹ Esta última configuración física, que se extenderá en el imaginario común, deriva con toda probabilidad de la diosa Syria, divinidad de Oriente Medio con cola de pez cuyo culto se difundió por todo el Mediterráneo hasta la época de la Roma imperial. En el transcurso de los siglos, las criaturas monstruosas acabarán utilizándose como alegoría de la seducción femenina y, en muchos relatos, se introducirán simplemente como imágenes de los peligros de eros y el tormento amoroso.

Diosas griegas del Olimpo y su relación esporádica con el mar

Aunque residen en el Olimpo de forma permanente junto a los dioses, las diosas poseen unos vínculos muy estrechos con el mar, y se caracterizan por una movilidad compleja que conlleva un

alejamiento esporádico del entorno habitual para asomarse a otros horizontes como el marino, con el que han tenido o siguen teniendo una relación significativa. Desde hace algunos años, varios académicos han analizado los desplazamientos de diosas y heroínas en los mitos de la Antigua Grecia, hasta el punto de visitar el asunto de la movilidad femenina en la Antigüedad. Recordemos, entre ellos, la contribución de Ariadne Konstantinou, que reconstruye el recorrido en el espacio de seis diosas olímpicas (Hestia, Atenea, Artemisa, Afrodita, Deméter y Hera),²⁰ y que citaremos en nuestro análisis del universo femenino en el viaje. En la segunda parte del libro, la autora hace un repaso de las heroínas en movimiento, y también aquí hallaremos no pocos puntos de contacto y varios elementos de discusión.

Pero de momento, volvamos a las divinidades que, según el mito, dividen su existencia entre el Olimpo y los abismos marinos, donde encontramos en primer lugar a Afrodita, cuyo nacimiento se produjo en el mar. Según el relato de Hesíodo,²¹ Cronos, por invitación de la madre Tierra, corta los genitales al padre Urano y los lanza muy lejos en el mar agitado. Alrededor de ellos se forma una blanca espuma (*leukos aphros*) de la que surge una niña. La narración prosigue del siguiente modo: «Ella estuvo, primero, en la sagrada Citera, y luego, desde allí, llegó a Chipre envuelta en las olas. Así fue como surgió una diosa llena de gracia y embeleso, y a su alrededor crecía la hierba bajo los pies delicados». Los nombres de la diosa, con las diversas epiclesis que la acompañan según las localidades, enlazan con esta historia. De este modo, el nombre de Afrodita provendría de la blanca espuma de la que nació (*aphros*); el de Citera, de la isla de Citera; y el de Ciprogeneia o Cípride, de Chipre, rodeada de olas. Tal y como ha señalado Gabriella Pironti,²² la asociación de la diosa con el mar y la humedad vigorizante —la expresión *leukòs aphròs* se refiere al esperma, parecido a la espuma blanca— también está presente en otros relatos sobre el nacimiento de la diosa. Baste mencionar el incipit del himno homérico vi, Ad Afrodite: «A la diosa venerable, de la corona de oro, yo cantaré, la bella Afrodita que tiene en su poder las paredes de toda Chipre rodeada de mar, allí donde la fuerza de Céfiro, que sopla húmedo, la llevó sobre las olas del mar rumoreante entre la espuma mullida». En la isla de Chipre, y más concretamente en la ciudad de Pafo, Afrodita había establecido su residencia en la tierra. El vínculo de

Afrodita con las aguas marinas y los vientos, sobre todo con Céfiro, evoca en los griegos su poder en el terreno erótico y su influencia en el frenesí sexual. De la amplitud de su poder, la misma diosa afirma en el prólogo al *Hipólito* de Eurípides: «De cuantos habitan entre el Ponto y los confines del Atlante y ven la luz del sol, llevo la cuenta de aquellos que veneran mi poder, y derribo a cuantos me desafían con orgullo».²³ En las últimas décadas, la omnipotencia de la diosa en diversos sectores ha sido objeto de reconsideración, así como de importantes investigaciones.²⁴ Su influencia en el sector marino ha sido reafirmada y defendida con gran convicción —como ya hemos tenido ocasión de observar— por Giorgio Ieranò.²⁵ Desde comerciantes y navegantes hasta desdichados oprimidos por las pasiones amorosas, la diosa envía a todos ellos tempestades y naufragios, pero también bonanzas y puertos seguros. Con la ayuda y cooperación de su hijo Eros, la diosa hace enloquecer a sus víctimas y las envuelve en una ventisca imprevisible y misteriosa cuyo resultado es imposible imaginar. En las comunidades tradicionales de Sicilia occidental, el proceso de difusión del culto a Afrodita ha sido muy dinámico (Segesta, Erice, Entella).

A estas diosas, que solo viven aventuras en el mar de manera ocasional, pueden añadirse también algunas divinidades griegas que, por lo general, permanecen en el Olimpo, pero recorren todo el Mediterráneo con desenvoltura. Cabe señalar, por ejemplo, el caso de Leto, que pertenece a la primera generación divina. Hija de los titanes Ceo y Febe, en su unión con Zeus concibió a dos gemelos divinos, Apolo y su hermana Artemisa. Hera, presa de la cólera y los celos, prohibió a todos los lugares de la tierra que acogieran a la parturienta, que tuvo que atravesar tierras y mares hasta llegar a la isla errante de Delos, llamada Asteria durante un tiempo en honor a la hermana de Leto y situada al noroeste de Naxos. La isla rocosa se avino a acogerla, y cuando Leto pudo parir por fin a Apolo y Artemisa, el lugar quedó anclado en el fondo marino y se convirtió en la isla más gloriosa entre todas las del mar Egeo. Homero, Píndaro, Calímaco y Virgilio la celebran en sus versos, y Píndaro, concretamente, le canta en algunos cármes en los que exalta la figura de Apolo.²⁶ En cuanto a Asteria, ya tendremos ocasión de mencionarla más adelante; por ahora, solo diremos que engendró a Hécate, a quien Zeus donó parte de la tierra y el mar resplandeciente.²⁷ La figura de Hécate, en su condición de ayudante

de Poseidón en la soberanía de los mares, encarna muy bien el concepto de repartición de los poderes divinos y describe la función de una divinidad intermediaria entre la esfera celeste y la humana.²⁸

Entre las divinidades femeninas olímpicas que comparten con Cípride la función de protectoras de la marinería, podemos incluir a Atenea y Artemisa, a quienes ya mencionó Ariadne Konstantinou en su trabajo. Pese a la menor influencia y participación que ejercen con respecto a Afrodita, ambas están implicadas en la navegación. La primera, como personificación de la metis, la inteligencia unida a la inventiva y la astucia, resulta indispensable a todo aquel que afronta la aventura marítima; la segunda, por su parte, se considera guardiana de los puertos y protectora de las costas y, por tanto, se la invoca más para la seguridad de la arribada que para la protección en el transcurso de la navegación.

En cuanto a Hera, la mujer celosa y colérica de Zeus, podía invocarse, tal y como indican dos nuevos poemas de Safo,²⁹ para aplacar las olas y consentir la arribada a puerto y el regreso a casa del navegante. En el caso de los versos de Safo, era el hermano de la poeta, llamado Carasso, quien regresaba a Lesbos con una nave muy cargada. Basándonos en este valioso testimonio, no debemos excluir un culto a la diosa en la isla para proteger a los habitantes dedicados a la marinería.³⁰

1. Hesíodo, Teogonía,

233

-

234

.

2. Apolodoro,

1, 4, 6

.

3. Higino, Fábulas,

275

,

6

y Pausanias,

2, 1, 1.

4. Hesíodo, Teogonía,

365

-

366

.

5. Píndaro, Píticas,

3, 86-95.

6. Apolodoro,

1, 9, 25.

7. Eurípides, Tragedias,

2-3

. Eurípides, en Ifigenia entre los tauros,

429

, se refiere a ellos con el término egkyklíoi.

8. Eurípides, Helena,

6

-

11

.

9. Hesíodo, Teogonía,

295

-

305

.

10. Traducción de Miguel Temprano García, Barcelona, Blackie Books,

2021

(N. de la t.).

11. Para la localización, cfr. Tucídides,

4, 24, 5.

12. Homero, Odisea,

12, 101-106

.

13. Ieranò [

2019

,

155

-

157

].

14. Apolonio de Rodas, Argonáuticas,

4,

891

-

919

.

15. Licofrón, Alejandra,

712

-

737

; Apolodoro, Epítome,

7

,

19

; Higino, Fábulas,

125

y

141

.

16. Homero, Odisea,

12

,

52

.

17. Cfr. Moro [

2019

,

111

-

120

].

18. Spina [

2007

,

136

].

19. Ieranò [

2019

,

154

] insiste en el mantenimiento de su naturaleza dedicada al

meretricio.

20. Konstantinou [

2018

].

21. Hesíodo, Teogonía,

188-200

.

22. Pironti [

2007

,

153

-

159

].

23. Eurípides, Hipólito,

1-6.

24. Cfr. Pirenne-Delforge [

1994

]; Pironti [

2007

].

25. Cfr. Ieranò [

2019

].

26. Píndaro, Peanes,

7

b y

5

; Himnos

1

, fr.

33

c Maehler.

27. Sobre todas estas divinidades que dirigen su benevolencia a los hombres, ya sea en el mar o en la tierra, la Teogonía de Hesíodo (

404

-

452

) es una referencia esencial.

28. Según Serafini [

2015

,

92

-

].

29. Los poemas se publicaron gracias a Obbink [

2014

]. El más largo lleva por título provisional «The Brothers Poem» y atestigua la presencia de Hera en Basilea.

30. En este sentido, véase Pirenne-Delforge [

1994

] y Pirenne-Delforge y Pironti [

2016

,

207-212

].

II. Divinidades itinerantes en el Mediterráneo

Vínculos y superposiciones

Como diosas itinerantes también pueden definirse las de otras zonas del Mediterráneo —por tanto, no del territorio de la Hélade— que se desplazan siguiendo rutas más o menos complejas y llegan desde sus respectivas regiones de procedencia (Egipto, Fenicia, Siria, Mesopotamia, Tracia) hasta Grecia o la Magna Grecia, donde se materializa una especie de fusión y de religious convergence que permite la entrada de esas divinidades foráneas en el panteón griego y más tarde, en una segunda etapa, en el romano. En efecto, a través de un lento proceso de interconexiones, intercambios y asimilaciones entre las divinidades, ya sean femeninas o masculinas, podemos constatar el fenómeno de las interacciones euromediterráneas que, a partir de la época arcaica, se observa en las religiones de aquellos pueblos bañados por el Mediterráneo. Puede tratarse de encuentros entre divinidades pertenecientes al mismo sistema cultural, pero también de sincretismo entre divinidades pertenecientes a sistemas culturales distintos, como ocurre en el panteón helénico con la identificación entre la diosa Afrodita y la Astarté fenicia o la babilónica Ishtar; o entre Heracles, el Melkart de Tiro y el Hércules romano; entre Dioniso y Osiris; entre Isis y Deméter¹ o entre Zeus y Serapis en la época helenística.

Durante siglos, el Mediterráneo antiguo fue una gran cuenca muy rica en tradiciones religiosas, figuras divinas, cultos y rituales. Una encrucijada de creencias y prácticas devotas diversas, un lugar decisivo para la navegación más frecuente y avanzada sostenido por una red comercial y económica basada en los intercambios y proclive a la unión, más que a la separación. Era, en una palabra, una especie de network, por recurrir a un término tan manido como eficaz. Como ya hemos señalado, el carácter dinámico de semejante estructura es muy evidente. El dinamismo de las relaciones entre los

hombres y su actividad se refleja en los vínculos entre los dioses y sus ámbitos de poder. Corinne Bonnet y Laurent Bricault, basándose en el reconocimiento de los procesos de transferencias culturales constatados en un universo conectado como el Mediterráneo, han reconstruido, en una publicación conjunta, las redes de vínculos entre los dioses establecidos entre las orillas del gran mar.² Dioses pertenecientes a religiones profundamente diversas entretejen vínculos favorecidos por la querencia en torno al viaje, por tierra y por mar, así como por la frecuencia de contactos tanto casuales como buscados y deseados. En el panteón examinado por ambos autores, que se extiende hasta Roma y Jerusalén, no hay distinción entre las figuras divinas o heroicas masculinas y las femeninas, pues el punto de vista adoptado prescinde de la división de género. En cambio, en la reconstrucción aquí propuesta, este factor —como ya hemos demostrado— reviste una importancia capital, en tanto en cuanto nuestro objetivo es componer un cuadro lo bastante completo del papel de las mujeres en la región mediterránea. En efecto, poco a poco descubrimos que, en el típico perfil ritual de determinados sectores, como el de los marinos, el estatus divino femenino no se distingue de forma nítida y evidente del masculino, sobre todo con respecto a la atribución de plegarias, el destino de los cultos o las celebraciones festivas religiosas. Sin embargo, tiene una fuerza más relevante, o quizá más visible, en la tendencia a unir y condensar tradiciones diversas.

Partiremos de uno de los casos más complejos y estudiados por los historiadores de las religiones: el de la gran diosa egipcia Isis.

Isis

El culto a Isis, diosa de la fecundidad, la fertilidad y las fuerzas positivas de la naturaleza, se introdujo en Grecia antes del año 333-2 a. C., como prueba una inscripción hallada en el Pireo, el puerto de Atenas.³ Sabemos que, ya anteriormente, existía en la isla de Delos un templo dedicado a los dioses egipcios y la popularidad de su culto en Grecia estaba muy extendida.

La diosa, según una tradición que nos ha llegado a través de los autores latinos, era hija del río Ínaco. Su difusión en el Mediterráneo se realiza desde la orilla africana, concretamente desde Egipto. Hermana y esposa de Osiris, a su vez hermano de Tifón (Seth), de la unión de ambos, como ya hemos apuntado más arriba, nace Horus, al que, según Heródoto,⁴ llamaban Apolo en Grecia.

Isis es la diosa itinerante del Mediterráneo por antonomasia. Inventora de la vela, en la zona griega también se denomina Euploia («la que brinda una buena navegación»). Su biografía aparece narrada de forma somera en Isis et Osiris:⁵ «En el cuarto día nació Isis, en las regiones “de la humedad total” [...]. Isis y Osiris estaban enamorados y se unieron en la oscuridad del útero materno ya desde antes de su nacimiento. De esa unión nació Horus». Tifón, que simboliza las formas destructivas de la naturaleza, conspiró contra su hermano Osiris e ideó una estratagema para encerrarlo en un arcón que acabó arrojando al río, y así llegó al mar. Cuando Isis se enteró, desesperada, partió en busca de su hermano y esposo encerrado en el arcón. Se cortó una trenza y se puso una túnica de luto en la ciudad llamada ahora Coptos [...] y no quedó nadie a quien no preguntara, incluso a los niños con los que se cruzaba preguntó por la larnax. Por fin, esta apareció en el territorio de Byblos, ciudad fenicia, y allá se fue Isis, que al descubrirla se dirigió a su hijo Horus. Tifón halló el cuerpo de Osiris, lo dividió en catorce pedazos y los esparció por doquier. Isis fue a buscar los pedazos uno a uno, recorriendo las orillas de los pantanos con una barca de papiro, y los halló todos salvo el miembro viril de Osiris. Después de recomponerlos y haber devuelto la vida a Osiris por arte de magia, copuló con él y quedó encinta.

Según Heródoto, los egipcios identificaban a Osiris con Dioniso, y a Isis con Deméter, y ambas divinidades se consideraban las más importantes del mundo de los muertos.⁶ Con motivo de las fiestas en honor de Isis, los egipcios acudían a la ciudad de Busiris.

Está claro, pues, que Isis fue una de las divinidades más famosas del Mediterráneo antiguo, llamada también Isis navigans, y en la época ptolemaica actuó también como madre y protectora de los navegantes. Su culto se extendió por todo el mundo helenístico y el

Imperio romano. Plutarco escribe en este sentido: «Los griegos hacen muchas cosas parecidas a las ceremonias en los templos de Isis, y durante el mismo período del año». ⁷ Las operetas plutárquicas merecerían, sin duda, una exégesis detallada y un profundo análisis desde el enfoque de la relación de la diosa con el elemento acuático, ya sea fluvial o marítimo. Un vínculo morfológico y biográfico, sí, pero también, como tendremos ocasión de observar, ritual y misterioso. El dato surge desde el principio, cuando Plutarco describe la humedad de las regiones que han visto nacer a la diosa y detalla con precisión su peregrinación por el mar y la navegación de pantano en pantano «en un barco de papiro». Inventora de la vela, protectora de los navegantes, soberana de los vientos y el mar, apaciguadora de las aguas en las tempestades o creadora de fondeaderos seguros son algunos de los epítetos que califican la propensión de esta divinidad femenina a acudir en ayuda de los marinos en los peligrosos trances de la vida en el mar. ⁸

De ello resulta que las epiclesis de Isis sean numerosas, aunque nosotros nos hemos detenido, sobre todo, en las relativas al patronato marítimo, y todas ellas merecen, sin duda, una enumeración y un inventario detallados. ⁹ Plutarco precisa que la diosa posee infinidad de nombres (myrionymos), lo cual se debe, añade, al hecho de que Isis «por la fuerza de la razón, se aviene a esto y lo otro y se acoge a toda clase de formas e ideas». ¹⁰ Las epiclesis myriònymos, «llamada con una infinidad de nombres», y megiste, «la más grande», figuran en las líneas 1-2 de la advocación votiva de una columna de piedra caliza compuesta por dos fragmentos que ha estudiado Antonietta Brugnone, ¹¹ actualmente conservada en el Museo Arqueológico Lilibeo de Marsala.

En el relato aretalógico, tan rico y diversificado, relativo a la configuración divina y mítica de Isis, el aspecto de Euploia es importante, aunque no el más importante entre sus teónimos. Así, existen otras alabanzas con mucha fuerza, que definen los múltiples poderes y las diversas facultades que se le atribuyen (aretai). En las Aretalogías de Isis, que, como veremos, circularon desde el siglo iii a. C. hasta el siglo iii d. C. en formas diversas, bien en verso (hexámetros y trimétricos) bien en prosa (fórmulas breves y solemnes), y fueron escritas sobre distintos materiales (epígrafes, papiros, joyas, dedicatorias tardohelenísticas), los elogios

consagraron sus cualidades, virtudes, invenciones, protectorados y méritos en torno al sexo femenino. Se trata de una producción cercana a los himnos, emparentada con los cármes destinados al culto y, en ocasiones, transferida —por entero o parcialmente— a la escritura epigráfica, según una praxis frecuente de la época alejandrina.¹² El culto, que celebraba el vínculo estrecho y decisivo de la diosa con el mar, tuvo una gran difusión en el mundo helenístico hasta Roma, donde se multiplicaron las ceremonias en su honor, con procesiones, fiestas y rituales de lo más complejos. El Navigium Isidis, esto es, la fiesta de Isis descrita por Apuleyo en las *Metamorfosis*,¹³ que sellaba la reanudación de la navegación en el Mediterráneo y se celebraba el 5 de marzo de cada año, es solo un ejemplo de ello. En el sistema religioso romano, en que podemos observar fenómenos de asimilación, sincretismo o «identificación» entre divinidades pertenecientes a sistemas diferentes,¹⁴ el poder marítimo de la diosa egipcia finalmente perdió su carácter de «préstamo» y se volvió esencial para el poder de Roma.

Astarté, Aristarque y otras historias sagradas en femenino

En la introducción de este trabajo mencionamos a Astarté, diosa fenicia y púnica que atraviesa el Mediterráneo hasta alcanzar Erice, una ciudad de la Sicilia noroccidental, donde se ubica el complejo religioso de la población autóctona preexistente, compuesta por sicanos y élimos. En ese mismo lugar, también era relevante la presencia de los griegos, que llegaron entre los siglos vii y vi a. C. Según la tradición mítica griega, fue el héroe Erice, hijo de Afrodita y del argonauta Bute, quien fundó el gran santuario consagrado a su madre. Las figuras divinas de Afrodita y Astarté acabaron superponiéndose en una fusión tan productiva como original.

La tercera gran divinidad que se movió a lo largo y ancho del Mediterráneo fue Aristarque. Según Estrabón, los foceos, habitantes de Focea, ciudad del golfo de Esmirna en la costa de Asia Menor, estuvieron a punto de abandonar su propia ciudad, pero un oráculo les obligó a consultar primero a la diosa Artemisa de Éfeso.¹⁵ Su templo se consideraba una de las siete maravillas de la Antigüedad.

La diosa se apareció en sueños a Aristarque, una de las mujeres más conocidas de la ciudad. Artemisa le ordenó embarcar junto a los foceos después de hacerse con una reliquia (aphèdryma) que formaba parte de los objetos consagrados a ella.¹⁶ Aristarque se hizo sacerdotisa del templo de Artemisa en Marsella una vez que los foceos fundaron la ciudad. La joven resultó elegida por su carisma y su capacidad de establecer unas bases sólidas para la nueva colonia. Una vez terminado el largo viaje por el Mediterráneo, Aristarque se hizo cargo de la tarea de administrar el ritual, conforme a los usos y las reglas de la metrópolis.

A su vez, Marsella funda colonias y exporta el culto de Artemisa de Éfeso a otras localidades mediterráneas. Así, podemos deducir que las expresiones de la religiosidad griega, como bien han demostrado Bonnet y Bricault en su monografía, eran menos sedentarias, estables y locales de lo que suele pensarse.¹⁷ Además, aunque la divinidad se veneraba en poleis individuales con epíclesis determinadas que definían el carácter de su relación con la localidad en cuestión, las tradiciones míticas y las mismas características topográficas (fuentes, altos, grutas, ríos), es innegable que en el Mediterráneo se recogieron, asimismo, divinidades procedentes de las regiones fronterizas, con lo cual se estableció una especie de ósmosis o transferencia con apropiación de diversos aspectos por parte de las divinidades. Aunque no podamos hablar de sincretismo, sí podemos tratar estos casos como encuentros y asimilaciones. La expresión *Mediterranean interconnectivity* nos da una idea muy acertada de la gran extensión marina como epicentro de la actividad migratoria, comercial y colonial donde confluían pueblos de religiones diferentes y usos y costumbres muy distintos. El Mediterráneo representaba, al fin y al cabo, una cuenca en la que las diversas culturas se encontraban y se comunicaban.

Concretamente en el ámbito religioso, el elemento femenino no era ajeno a ese impulso hacia el exterior de los grupos poblacionales, pues era una parte viva no solo del tráfico en aguas mediterráneas, sino de las posibles conexiones entre cultos divinos y heroicos procedentes de zonas muy distantes entre sí.

Pensemos, por ejemplo, en la figura de Ariadna —en la que

ahondaremos a lo largo del capítulo v, dedicado a las parejas célebres— y la aventura del laberinto, cuando la joven salva a Teseo gracias al ovillo de hilo que le da, para luego escapar con él en una nave que los lleva de Creta a las orillas de la isla de Naxos. El laberinto como forma arquitectónica ya se conocía en el Antiguo Egipto y algunos escritores griegos, como Diodoro¹⁸ o Estrabón,¹⁹ afirman que Dédalo se inspiró precisamente en Egipto para construir el laberinto de Creta. Ariadna, a quien los griegos relacionan estrechamente con el laberinto mediante el título de «señora del laberinto», podría ser la heredera de una divinidad egipcia originaria del laberinto.²⁰ En ese caso, nos encontraríamos, una vez más, ante una forma de sincretismo en las relaciones entre Grecia y Egipto. En otras palabras, se trataría de una amalgama que reuniría elementos de diversas culturas religiosas para formar una especie de unidad fundada en dichos elementos compartidos, que pueden ser simulacros de divinidad (aphidrymata), copias de estatuas, reliquias, etc.

Lo confirma el episodio relativo a la estatua esculpida (xeston agalma) de Artemisa, custodiada por Ifigenia en el templo de la diosa en la tierra de los tauros, en el Quersoneso Táurico, la actual Crimea. Puesto que la historia cuenta con varios aspectos clave muy interesantes para la perspectiva que nos ocupa, vale la pena recordarla. Ifigenia es hija de Agamenón y Clitemnestra, hermana de Helena. Tiene tres hermanos: Orestes, Electra y Crisotemis. La ciudad de Argos actúa como trasfondo de las vicisitudes de los átridas. Agamenón, como ya sabemos, acepta sacrificar a su hija a Artemisa para poder enviar a los aqueos una expedición en la guerra contra Troya. En su tragedia Ifigenia en Áulide, Eurípides relata la llegada de esta a Áulide bajo pretexto del compromiso con Aquiles y su sacrificio. Otra tragedia del autor, Ifigenia entre los tauros, narra los hechos de la joven superviviente en la tierra de Táuride, que requieren ciertas consideraciones.

Antes del sacrificio de Ifigenia sobre el altar de Artemisa en la ciudad de Áulide, la diosa rapta a la joven, la remplace por una cierva y la traslada al país de los tauros para convertirla en sacerdotisa en el templo de la diosa, encargada de preparar el rito de sacrificio de los extranjeros. Orestes y Pílates zarpan con el Argos y llegan al lugar para robar —según el veredicto de Apolo—

la estatua de Artemisa caída del cielo que ocupa la celda del templo y llevarla a Atenas. La nave permanece atracada en la costa al amparo de unos peñascos, y los jóvenes se esconden en una gruta marina. El viaje de Ifigenia a la lejana Táuride se hace a través del éter, mientras que el regreso (nostos), más peligroso y difícil como veremos —y como ocurre con cualquier travesía heroica—, se hace por mar.

La lejanía de la patria y los peligros del nostos son una pesadilla constante para la sacerdotisa, que emplea el epíteto *axeinos*, «inhóspito», para definir el mar Negro.²¹ Ifigenia conoce bien los riesgos del viaje por mar, y cuando, tras reconocer a su hermano, se plantea el regreso a Argos, se pregunta si un viaje por tierra no sería preferible a la ruta marina.²² Sin embargo, la elección caerá sobre esta última por decisión de Orestes, e Ifigenia ya entrevé su propia salvación «en la popa de una bella nave» junto al *àgalma* robado.²³ Solo queda convencer a las compañeras del coro —jóvenes griegas que han caído prisioneras— de que guarden el secreto de su huida, ¿y qué mejor argumento que la promesa de llevarlas sanas y salvas hasta la Hélade? En la despedida de las jóvenes, estas reviven la pesadilla del embarque forzado en naves enemigas hacia la región de los tauros y la envidia manifiesta por el regreso de Ifigenia en la nave Argos, auspiciada por vientos favorables. La realidad, sin embargo, se muestra distinta de lo esperado. La nave, después de zarpar con aparente facilidad, intenta cruzar las *Simplégades*, también conocidas como rocas *cianeas* o rocas coincidentes y ubicadas en la entrada del Bósforo, pero es arrojada hacia atrás mientras un viento impetuoso que se levanta de imprevisto arremete contra la nave y la hace volcar con la popa hacia tierra. En este episodio de la nave con Orestes, Ifigenia, Pílates y la imagen de Artemisa a bordo, el peligro de quedar enganchados a tierra con cuerdas y ataduras es muy grave, y solo la intervención *deus ex machina* de Atenea asegura un mar en calma para los fugitivos y la partida de la tierra de los tauros a las muchachas helenas del coro.

En la tragedia, los acontecimientos posteriores a estos golpes escénicos tienen el mar como trasfondo, presentado ya en sus confines geográficos más locales (el mar Negro es *axeinos*), ya en extensiones más amplias y peligrosas sobre las cuales se trazan las rutas de las muchachas del coro. En este punto, y volviendo al

análisis de Bonnet y Bricault con el que hemos iniciado este capítulo, que nos parece muy válido y novedoso, cabe apuntar ahora una observación para ir un poco más allá. La poesía griega, de la épica a la lírica y de la tragedia a la comedia, en cuanto que narración de los acontecimientos de un pasado mítico y lejano, pero en modo alguno remoto —antes bien, muy conocido— para el oyente, proporcionaba numerosos ejemplos de dioses y diosas, héroes y heroínas de procedencia diversa que, a través de sus encuentros y desencuentros, originaron varios casos de sincretismo religioso cuyas trazas son visibles en las tradiciones epicóricas. En concreto, la poesía celebrativa (himnos, prosodias, epinicios, peanes, ditirambos), esencialmente ligada a los aspectos de los cultos ciudadanos y las ceremonias y festividades, nos permite, quizá más que las fuentes estrechamente mitográficas o historiográficas, e incluso artísticas, incluir estos episodios en una perspectiva más local. Por dar algunos ejemplos, Zeus en Olimpia, Hera en Argos, Atenea en Atenas, Artemisa en Éfeso, Apolo en Delfos, y, entre los dioses/héroes y las diosas/heroínas, Heracles en Tebas o Helena en Esparta, eran destinatarios de cultos locales y periódicas celebraciones sagradas que tenían lugar en los santuarios consagrados a ellos in loco. Los ejemplos pueden multiplicarse. Las mismas divinidades o los mismos héroes (o heroínas) disfrutaban, por otra parte, de una gran difusión en numerosas localidades distintas, recibiendo sus respectivas epiclesis, y se veneraban con epítetos correspondientes a las prerrogativas que se les atribuían. Las obras arquitectónicas y escultóricas que los habitantes de la polis o los asiduos del santuario podían admirar solo con levantar la vista solían dejar en evidencia las prerrogativas señaladas por la tradición.

1. Cfr. Serafini [

2015

,

457-461

].

2. Cfr. en concreto Bonnet y Bricault [

2016

,

14

-

20

].

3. Cfr. Bricault [

2013

, n^o

31

,

133

].

4. Heródoto,

2

,

146

.

5. Plutarco, Isis et Osiris,

12

-

20

.

6. Heródoto,

2

,

123

.

7. Plutarco, Isis et Osiris,

69

.

8. Para una visión más completa de este atributo de Isis, véanse
«Une égyptienne à la mer», capítulo

7

, en Bonnet y Bricault [

2016

,

155

-

174

] y Capriotti Vittozzi [

2017

,

ii

,

77

-

82

].

9. Véase Bricault [

1996

].

10. Plutarco, Isis et Osiris,

53

.

11. Brugnone [

2017

,

i

,

99

-

108

, fig.

11

].

12. Véase Angeli Bernardini [

2020

].

13. Apuleyo, *Metamorfosis*,

11

,

9-11.

14. Cfr. a este respecto Serafini [

2015

,

460

-

463

].

15. Estrabón,

4, 1, 4.

16. Para las acepciones del término, cfr. Malkin [

1991

].

17. Bonnet y Bricault [

2016

].

18. Diodoro Sículo,

1

,

97

.

19. Estrabón,

17, 1, 3

y

37

.

20. Para la hipótesis, cfr. Ieranò [

2007

,

23

].

21. Eurípides, *Ifigenia entre los tauros*,

218

,

341

. También Orestes emplea la misma fórmula en el v.

1388

.

22. Ibidem,

884-889.

23. Ibidem,

1000-1001

.

III. Dos señoras del mar: la maga y la ninfa

Isleñas legendarias

En el mundo antiguo, entre los estereotipos de la insularidad — invasivos y persistentes en la mitología mediterránea y, más concretamente, en la del Egeo— hay uno que atañe a las capacidades marineras de cuantos habitan en las diversas islas que pueblan la cuenca. Los hombres, por disposición o necesidad, tienden naturalmente a adaptarse y secundar las exigencias de la vida insular. No obstante, también las mujeres, a lo largo de la historia, han demostrado haberse adaptado al espacio delimitado y circunscrito de la isla. En las leyendas vinculadas al mito, existen muchos casos de mujeres que entregan su destino a una serie de acontecimientos que tienen como escenario tierras emergidas de las aguas, archipiélagos o penínsulas. Más concretamente, hay dos de ellas que han permanecido en la memoria colectiva ligadas al relato homérico del regreso de Odiseo: la maga Circe y la ninfa Calipso. Ambos personajes demuestran sus capacidades y habilidades con respecto al contexto isleño en el mito. Las islas, si nos detenemos un poco en esta cuestión, han construido la historia del Mediterráneo, alzándose como acervos de imágenes de muchas historias míticas ubicadas en el escenario marino. El libro de Giorgio Ieranò, titulado precisamente *Arcipelago. Isole e miti del Mar Egeo* [Archipiélago. Islas y mitos del mar Egeo], recorre la historia de las grandes civilizaciones nacidas y desarrolladas en las islas del mar Egeo, felizmente definido como «escenario privilegiado de las grandes fábulas del mito».¹

La maga y la ninfa pertenecen a la categoría de mujeres/diosas en contacto con determinados mortales escogidos de antemano, a quienes transmiten parte de sus propias competencias, en este caso, la experiencia en cuanto que habitantes de una isla rodeada de mar. No por casualidad el diálogo entre Odiseo y Calipso en los *Diálogos*

con Leucó (1947) de Cesare Pavese lleva por título «La isla». Circe y Calipso son dos figuras emblemáticas de la posición del género femenino en el contexto isleño. Tal y como muestra Alessandra Manieri,² los caracteres de duplicidad «propios de las figuras femeninas ancestrales del Mediterráneo» casan muy bien con ambas mujeres. Diríase, también, que encarnan la doblez e imprevisibilidad de la naturaleza del mar, ya benévolo, ya amenazador. Por otra parte, la isla es un lugar de contrastes y contradicciones que puede facilitar la existencia y favorecer la socialización, así como aislar al individuo del resto del mundo e intensificar sus miedos y temores. En este sentido, es útil tener presente la definición del antropólogo Marc Augé del no-lugar y recordar las bellas e intensas páginas de la literatura dedicadas, en general, al tema de la insularidad.

Circe

Circe pertenece a la estirpe del Sol; hermana de Pasífae, Fedra y Eetes, padre de Medea. Vive en la isla de Eea, donde la Aurora tiene casa y sale el Sol.³ Odiseo arriba a la isla y acude al encuentro de nuevas aventuras, que Homero relata en el libro x de la Odisea. Después de pasar unos cuantos días comiendo y descansando con sus compañeros, el héroe envía a Euríloco a explorar la isla con otros veintidós hombres. Encuentran la casa de Circe polypharmakos («señora de los remedios, pócimas y venenos») rodeada de lobos y leones que, en realidad, son hombres transformados en animales. Una vez entran en el palacio, los compañeros de Odiseo, entre ellos Euríloco, se convierten en cerdos. Odiseo escucha el relato de un superviviente y se arma para dirigirse al palacio de Circe. Está custodiado por Hermes, que le da unas hierbas mágicas que lo salvarán de los hechizos de la maga. Tras realizar un juramento solemne, Circe vuelve a convertir en hombres a los compañeros de Odiseo, al tiempo que les da unos sabios consejos: secar el barco y guardar los bienes y las herramientas en las cuevas. Después de un año entero embargado en el placer y el olvido, Odiseo pide a la maga que lo deje partir y ella consiente, pero antes, tal y como hará Calipso, le da un último

consejo: «No te preocupes por la falta de rumbo en tu nave: alza el mástil, despliega las blancas velas y siéntate; el soplo de Bóreas guiará el barco».⁴ Las palabras de despedida de la maga ante el héroe que está a punto de echarse a la mar otra vez, así como las de la ninfa Calipso, revelan, como tendremos ocasión de señalar, su familiaridad con la navegación. Circe explica a Odiseo el trayecto que deberá seguir. En la introducción al diálogo «Las hechiceras» de sus ya mencionados Diálogos con Leucó, Pavese define a Circe como una «antigua diosa mediterránea que ha descendido de categoría».

Más adelante, Circe también ocupa una función preeminente en el horizonte fantástico de los viajes por mar, contribuyendo a la creación de un «imaginario marítimo»⁵ que encontraremos asimismo en otras literaturas. En la leyenda de los argonautas, según la reconstrucción de Apolonio de Rodas,⁶ después de que los navegantes huyan de Cólquide y lleguen a la isla de Eea, la maga se convierte en una figura de relieve que purifica a Jasón y Medea de la muerte de Apsirto, el hermano de la heroína que los había seguido para castigarlos por el robo del vello cino de oro. La magia de Circe, que convierte en cerdos a los compañeros de Odiseo, también aparece en la Alejandra de Licofrón (673-680), quien define a la maga como drakaina, «serpiente», por su capacidad para producir venenos letales. En la Odisea, la benevolencia final que despliega ante el héroe quedará expresada en las indicaciones de otro viaje (v. 563 hodos) no hacia Ítaca, sino hacia la casa de Hades.

calipso

Esta ninfa, hija de Atlante según Homero, resulta ser hija del Sol y Perseis en otros mitógrafos. Su nombre puede entenderse como «la que esconde» (kalypto). Vive sola en una profunda caverna en la espléndida isla de Ogigia, en un ambiente vagamente occidental del Mediterráneo. Homero describe Ogigia como «la isla en mitad de las olas, donde se halla el ombligo de la madre».⁷ Allí, Calipso hospeda a Odiseo more uxorio durante siete largos años como prisionero, sirviéndose de su belleza y prometiéndole la inmortalidad.⁸ El mar

con sus peligros como causa importante de separación se convertirá en topos de la narrativa, sobre todo helenística. En el caso de Odiseo y Calipso, el mar es también un obstáculo para el eros, porque el héroe es monógamo y quiere volver a Ítaca, según las buenas costumbres de la mitología nostológica o del «regreso» (vv. 148-158). La ninfa le permite partir de Ogigia solo después de la imposición de Hermes, quien llega a la isla volando por el mar como una gaviota. De todos modos, Calipso ayuda al héroe a afrontar su viaje. Homero destaca con insistencia la experiencia y las habilidades marinas de Calipso, que colabora con Odiseo en la construcción de la balsa (schedie), además de proveerle de otros recursos y de sensatos consejos.⁹ Durante cuatro días, permite que el héroe termine su obra y le lleva telas para fabricar las velas y, al final, el quinto día, le envía un viento propicio y apacible. En la balsa se amontonan los víveres para el viaje, esenciales para la supervivencia y el regreso a Ítaca. En la Alejandra de Licofrón, Casandra profetiza que la improvisada balsa acabará destruida, y Odiseo, arrojado de ella y sacudido por las olas.¹⁰ También la isla de Calipso pasará a formar parte de una cierta visión marítima, erigiéndose como lugar dichoso donde se pierde la memoria y se vive fuera del tiempo.

1. Ieranò [

2018

,

5

].

2. Manieri [2017, 203].

3. Homero, Odisea,

12

,

3-4

.

4. Homero, Odisea,

10

,

504

-

507

.

5. Cfr. a este respecto Corvisier [

2008

,

50

].

6. Apolonio de Rodas, Argonáuticas,

4, 659-684.

7. Homero, Odisea,

1

,

50

.

8. Ibidem,

7, 259-266

.

9. Ibidem,

5, 234-241.

10. Licofrón, Alejandra,

744

-

776

.

IV. Codiciadas y perseguidas por un dios entre las olas

Historias de violencia y violación

La violación por parte de un dios, escribe Roberto Calasso,¹ es «la señal del atropello divino, del vestigio de la capacidad con que los lejanos dioses pueden invadir la mente y el cuerpo de los mortales. La violación es una cópula que funciona como posesión». Esta breve cita no debe llevarnos a pensar que a lo largo de este capítulo abordaremos, desde una perspectiva general, un tema tan debatido, controvertido y lamentado como es el de la violencia contra las mujeres. Nuestra historia se despliega en un marco bien preciso y delimitado que es el marítimo y, de momento, atañe a las diosas y heroínas que sufren una violación por parte de una divinidad en su desplazamiento por entre las olas del Mediterráneo. Son experiencias extraordinarias incluso para los habitantes de la Antigüedad, que conllevan no solo violencias, raptos y abusos sexuales, sino también concepciones milagrosas, partos, descendencia y poder. El impulso amoroso se concibe como un afán de posesión, una respuesta al dictado de Eros; y la penetración, como una hipotética indemnización para la víctima. Las historias que contaremos aquí brevemente se limitan a evidenciar que el fenómeno estaba presente en las tradiciones míticas más antiguas y que, según la creencia común, las jóvenes violadas recibían una compensación por parte de la divinidad mediante una descendencia ilustre.

El verdadero paso adelante en el concepto de genealogía se materializa en el Catálogo de mujeres a veces atribuido a Hesíodo, donde se enumeran sistemáticamente las uniones de las mujeres mortales con los dioses. Aunque la analogía del modelo divino con el humano resulta inevitable, en este caso son las criaturas femeninas las que relatan y contribuyen a ordenar los escudos de armas relativos al ghenos. Sus acciones se ensartan en un sistema de

relaciones establecidas y necesarias. Son figuras erigidas en instrumentos de reproducción biológica, casi siempre forzosa, como en el caso de Europa o Io. Es cierto que la transmisión suele ser patrilineal, y que el nombre de los diversos *gene* procede del varón (como los Ináquidas, los Deucaliónidos, los Pelópidas, etc.). Es cierto, en fin, que el papel de la mujer se zanja con la procreación —y mucho mejor si los hijos se parecen al padre—, pero el grupo familiar se convierte en descendencia solo a través de las mujeres. Para Hesíodo, entre el elenco de bienes que disfruta la ciudad justa se encuentra el hecho de que las mujeres son prolíficas y conservan las propiedades (Los trabajos y los días, 235-236). En cambio, en la ciudad injusta, uno de los castigos enviados por Zeus es que las mujeres no engendren y pierdan las propiedades (Los trabajos y los días, 244-245).

Pese a que nos centraremos aquí en los casos más conocidos de Europa e Io, ambas víctimas de Zeus, también daremos cabida, de un modo más somero, a otras jóvenes heroínas violentadas por Poseidón, como Tiro, Etra, Ifimedia e Hipótoe, así como a Némesis, poseída por Zeus. El paisaje de fondo siempre viene representado por la extensión marina salpicada de islas escasamente habitadas, obstáculos naturales imprevistos e imprevisibles y desembarcos peligrosos en tierras lejanas.

Europa

Según la versión más fiable, Europa es hija de Fénix,² y según otra versión más discutible, es hija de Agénor, rey de Tiro, y Telefasa, y hermana de Cadmo, Fénix y Cílix.³ Su nombre está atestiguado en las diversas variantes dialectales griegas (Europe, Europa, Europeia, Europia), ya como denominación de la heroína, ya como corónimo. La etimología del término es incierta. En la primera parte, es innegable la influencia de *eurys*, que significa «amplio» o «vasto». En la segunda, es más dudosa la presencia de *opsis*, que significa «rostro» o «vista». Así, el nombre podría interpretarse como *eureia* *opsis*, «cara larga», es decir, «luna llena» o, más probablemente, «de los grandes ojos».⁴ Mientras la joven jugaba con unas compañeras

en un prado lleno de flores cercano a la playa de Sidón (Fenicia), Zeus la avistó y estuvo admirándola hasta transformarse en un bellissimo toro blanco que emanaba un perfume de azafrán o de rosas. El toro se echó ante la muchacha, inconsciente e intrigada, a punto de ser atrapada en la pasión amorosa del animal. Lo acarició, le puso una corona de flores entre los cuernos en forma de cuarto de luna, y saltó sobre la grupa. El toro se hundió de repente para lanzarse a atravesar el mar con la muchacha montada en él hasta la isla de Creta, junto a un cortejo de tritones, nereidas, delfines y amorcillos danzantes. Era casi un séquito nupcial, tal y como lo describe Luciano en el diálogo «Céfiro y Noto», el último de los Diálogos marinos:

Los amores, sobrevolando el mar a poca distancia, y casi rozándolo con la punta del pie, llevaban antorchas encendidas en la mano y cantaban el himeneo [hymenaion]. Las nereidas cabalgaban los delfines y muchas de ellas se levantaban, semidesnudas, de las aguas para aplaudir [...]. Poseidón, que había saltado a la carroza con Anfítrite a su vera, encabezaba el cortejo con alegría, dejando paso al hermano que avanzaba a nado por el mar. Detrás de todos, dos tritones llevaban a Afrodita, que, tendida sobre una concha, cubría a la esposa [nymphē] con flores de toda clase.⁵

De todo el mito de Europa, la travesía sobre el mar es la escena más repetida y representada. En este punto, es difícil evitar el impulso de releer los textos griegos y latinos que la describen. Luigi Spina, que ha abordado este mito en diversas ocasiones,⁶ ha logrado exponer su contenido con gran sensibilidad. Su lectura del epilio de Mosco de Siracusa, poeta siciliano del siglo ii d. C., que lleva por título Europa, es muy aguda, como instructivas son las páginas dedicadas a la versión de Ovidio en las Metamorfosis y los Fastos. También, finalmente, resulta muy cautivadora su exégesis del relato de Nono de Panópolis, que en las Dionisiacas (1, 46-139) pone de relieve la atracción amorosa entre el toro y Europa.

Que el asunto de la violación fuera uno de los predilectos entre pintores y escritores que se deleitaban en la descripción de obras de arte (ekphrasis), como Luciano, por ejemplo,⁷ se hace evidente, por ejemplo, en el cuadro que Aquiles Tazio ilustró para su novela Leucipa y Clitofonte, y que representa a Europa montada a lomos

del toro rumbo a Creta. Volveremos sobre ello en el capítulo XI.

El tema —con la desnudez, aunque parcial, de la muchacha, y su pose sensual sobre el toro, que sufre una doble metamorfosis y pasa de dios a animal y de animal a embarcación— ciertamente se prestaba a decorar las paredes, los suelos y los techos de las bellas y lujosas casas de Pompeya, Roma o Palestina.

Así, en su tragedia Fedra, Séneca describe el recorrido de Zeus/toro/barca, que lleva a la bella princesa en la grupa, del siguiente modo: «A través del desconocido reino de las aguas, dominio de su hermano, imitaba el movimiento lento de los remos con las pezuñas, rompiendo las olas con el pecho, triunfador del mar, temiendo solo por la dulce presa».⁸ El milagro acontece y Zeus y Europa arriban a Creta. El dios, una vez depuesto el aspecto animal y retomado el divino, se une en matrimonio a la joven en la ciudad de Gortina, bajo un platanero que, por una especie de milagro, nunca pierde las hojas, situado al lado de una fuente.

El matrimonio: he aquí otro foco imposible de eludir en el análisis de este mito. El rapto de la esposa en la cultura griega forma parte del rito prematrimonial. El ejemplo clásico, que los estudiosos han convertido en norma, es el rapto de Perséfone, hija de Deméter, por parte de Hades. El dios rapta a la joven mientras recoge flores en un prado junto a unas ninfas. Más tarde, la convierte en su esposa, lo cual trae unas consecuencias de sobra conocidas.⁹

¿Acaso nos puede servir ese ritual de casamiento para interpretar los textos relativos al rapto de Europa? ¿Puede atribuirse a esa costumbre el impulso que llevó a Zeus a transformarse en toro y transportar a Europa hasta Creta? El problema ha resurgido con motivo del reciente trabajo de Konrad Heldmann al respecto, que ha dedicado un volumen entero a la relectura del mito desde dicha perspectiva.¹⁰ Entre los procedimientos matrimoniales más antiguos, conocemos, en determinadas circunstancias, la aféresis (aphairesis), es decir, el derecho a raptar a la novia,¹¹ un paso que, claramente, llevaron a cabo Zeus y Europa. De la unión entre ambos, Europa engendró a Minos, Radamantis y Sarpedón. Más tarde, el mismo Zeus la obligará a casarse en segundas nupcias con Asterión, rey de Creta, quien adopta a sus tres hijos.

Por supuesto que la descendencia siempre es una parte integrante del mito. En el Catálogo de mujeres, Hesíodo narra la historia de Europa y, siguiendo los comentarios antiguos, también se ocupa de la parte cretense de la historia.¹² Lo mismo puede decirse de Baquílides.¹³ Tenemos constancia de un poema épico titulado *Europa* gracias a un escolio homérico¹⁴ que lo atribuye a Eumelo, poeta épico de Corinto que vivió en la segunda mitad del siglo viii a. C y perteneció a la famosa dinastía corintia de los Baquíadas. Seguramente, el poema abordaba la figura de la heroína Europa y el amor de Zeus por la joven, su metamorfosis en toro y el rapto. Según Andrea Debiasi, «la historia de Europa, en efecto, debía de ser un simple punto de partida para un desarrollo de tipo hesiódico, estructurado de forma genealógica, como los *Korinthiaka*».¹⁵ Una vez más, debemos señalar que el interés por los descendientes es preponderante, asimismo, en este mito, y que la historia de la heroína raptada y amada por Zeus constituye, probablemente, un punto de partida para reconstruir la saga cadmea —de Cadmo, que parte de Fenicia en busca de su hermana Europa para luego vagar por otras regiones griegas, sobre todo Tebas y Beocia—. La fundación de Cadmea y las bodas de Cadmo y Harmonía se encuentran, de hecho, entre las glorias más celebradas de la mitología teban.¹⁶

La abundancia de fuentes literarias antiguas relacionadas con Europa es una señal indudable de la difusión y la notoriedad de este mito en el mundo griego y romano. De la épica más antigua al tardo helenismo y la literatura latina, la historia de Europa se cuenta una y otra vez preservando sus rasgos esenciales, pero siempre prestando atención a la naturaleza amorosa y lasciva del episodio. Desde Homero, la heroína se cuenta entre las amantes preferidas del rey de los dioses, como él mismo confiesa. Es algo notable que Zeus se lo cuente incluso a Hera, lo cual provoca los celos de esta, bien conocidos por otros episodios picantes como el de Io, al que dedicaremos las siguientes páginas.

El motivo central de la historia se representa mediante la travesía marítima de la joven seductora a lomos del toro en el que Zeus se ha transformado. Lo mismo vale para los innumerables testimonios artísticos que, con el paso de los siglos, han abordado el tema. Sentada o tendida, semidesnuda o desnuda, Europa, con su

cautivadora pose, personifica, como pocas heroínas, la fascinación provocada por el cuerpo femenino (fig. 5). La amplia consideración que ha merecido el episodio y el interés suscitado se deben, en gran parte, al aspecto pasional del acontecimiento. El escenario marino, los matices eróticos del rapto y el innegable cariz licencioso de la situación se sitúan en primer plano y acaparan toda nuestra atención. La poesía, y también la pintura y la escultura, en una palabra, las imágenes, se esfuerzan por describir los estados de ánimo de los protagonistas, las emociones y turbaciones. ¿Cómo llegan a interpretarse? ¿Deseo masculino; pasión, curiosidad y engreimiento femenino? Lo divino y lo humano; el hombre y la mujer; el poseedor y la poseída. Según los testimonios más arcaicos, ofrecidos en abundancia por las pinturas en vasijas, paredes, esculturas, bajorrelieves, joyas, monedas, espejos o mosaicos, el asunto se abordó en la Antigüedad¹⁷ y luego en la modernidad con pocas variantes significativas. La unidad descriptiva brinda soluciones compartidas casi universalmente. La joven Europa, bella y sensual, semidesnuda y cubierta solo parcialmente con un velo que servirá de vela; el toro plásticamente reproducido en su ímpetu bestial; y el mar de fondo, con su oleaje y sus criaturas. Una de las simbolizaciones más antiguas de la escena se hallaba entre las «pequeñas metopas» del templo y en Selinunte, fechado en torno al año 550 a. C. El toro trota sobre el mar donde nadan los delfines; Europa, ataviada con el peplo que dibuja los contornos de su cuerpo, está sentada en la grupa del animal y, con una mano, lo acaricia voluptuosamente, mientras que con la otra se agarra a los cuernos (fig. 6).¹⁸ La presencia de Eros y de algunas nereidas en ciertas obras refuerza la inspiración fuertemente erótica del conjunto.¹⁹ Semejante exégesis de la aventura de Europa, por muy fascinante que resulte, no elimina las posibilidades interpretativas del artista (fig. 7). La historia ha provocado y sigue provocando una gran curiosidad entre los estudiosos, no tanto en el plano estético como en el histórico y cultural. Vamos a intentar definir las problemáticas que se plantean al analizar el relato:

La primera de todas es de naturaleza onomástico-geográfica, inequívocamente formulada por Horacio en una de sus Odas, la xxvii del libro tercero: «Una parte del globo recibirá tu nombre» (*tua sectus orbis nomina ducet*).²⁰ ¿Por qué y cómo sucedió algo así? ¿Qué parte del orbis terrarum se definía como Europa en la

Antigüedad? ¿Cuándo se inició el fenómeno? La atestación que ofrece el himno homérico *Ad Apollo*, fechado en el siglo vi a. C., según la cual el dios, a punto de erigir el santuario de Delfos, afirma que vendrán a consultar el oráculo y a traer magníficas hecatombes a «los hombres que habitan el fecundo Peloponeso, Europa y las islas rodeadas de mar»,²¹ da pie a considerar, con Filippo Càssola, que dicho término evocara «el continente», es decir, la Grecia central y septentrional, lo cual también confirmaría Heródoto. Llegados a este punto, surge la siguiente pregunta: ¿el nombre del continente precedió al de la heroína o, por el contrario, viene de ella? A día de hoy, la curiosidad legítima sigue llevando a interrogarse acerca de la relación entre el corónimo y el nombre propio.

En segundo lugar, y desde una perspectiva histórica, Fenicia, Creta, Beocia, Licia y Caria atestiguan la presencia de la heroína en las leyendas locales, las genealogías, los cultos y los cambios políticos a los que se vieron sometidos todas esas regiones, pese a la dificultad para determinar la cronología, ya sea relativa o absoluta.²² Los orígenes del mito son muy antiguos y la presencia de Europa en Creta es, seguramente, prehomérica, como demuestra la alusión de Homero en boca de Zeus a que, entre sus amantes, estaba Europa, «hija del famoso Fénix, que engendró conmigo a Minos y al divino Radamantis».²³

El tercer punto, que siempre ha hecho mella en el imaginario de los artistas y poetas, contempla el hecho de que un animal de tierra — ¡un toro, además! — sea capaz de atravesar una superficie acuática con una carga tan codiciada. ¿Es esa la fuerza del deseo también para un dios? En el mito, según se dice, todo es posible. ¿Eran el mar y el amor capaces de satisfacer la curiosidad del oyente (o lector) de esta historia, así como de quien miraba (o admiraba) las imágenes sobre ella?

En cuanto a Europa, una vez llegada a Creta, se marcha para vivir nuevas aventuras, pero ninguna tendrá el eco, en la poesía y el arte, de la violación (*harpaghe*) de Zeus. La extendida presencia de la heroína en el panteón cretense se deduce del hecho de que, en su honor, se celebraban las fiestas *Hellotia*, probablemente en la localidad de Gortina. Por Esteban de Bizancio sabemos que Europa

era conocida en Creta con la epiclesis de Hellotís.²⁴ Heródoto, por su parte, asegura que la isla acogió a la heroína, procedente de Fenicia, y que luego Europa se marchó a Licia en calidad de madre de Sarpedón, jefe de los licios.²⁵ El carácter de heroína itinerante por las aguas del Mediterráneo queda confirmado gracias a Esquilo, que abordó el asunto de sus desplazamientos en la tragedia Los Cares o Europa, la cual situaba a esta en Caria. Por desgracia, solo nos ha llegado un fragmento del drama.²⁶

Io

En algunos trabajos recientes, he tenido ocasión de ocuparme de Io, hija de Ínaco, el dios río de la Argólida, y sacerdotisa de Hera en la ciudad de Argos. Zeus se enamoró de la joven y tuvo una aventura amorosa con ella. A causa de los celos de su esposa Hera, este la transformó en una cándida ternera que el vaquero Argos se encargaba de vigilar con sus numerosos ojos. Además, un tábano atormentaba a la joven, obligándola a huir corriendo de aquí para allá, en una continua peregrinación.²⁷ En la mitología argiva, así como en toda la mitología femenina helénica, Io encarna el prototipo de heroína perseguida por los dioses y luego recompensada con una descendencia ilustre. El poeta Baquilides, en uno de sus Ditirambos, el número 5, compuesto para los atenienses, narra la historia brevemente. En sus complejas peregrinaciones, acosada por las picaduras y las molestias continuas, Io recorre el Mediterráneo desde el Bósforo hasta el mar Egeo y el mar Jónico y llega a Egipto, donde, gracias a las caricias balsámicas de la mano de Zeus, engendra a Épafo, «tacto». Este puede presumir de un larguísimo árbol genealógico, una parte del cual se extiende por Libia, otra, por Argos, y una tercera, a través de Agénor, por otras localidades griegas. Píndaro dice de Épafo que, gracias a su vigor, la polis de Argos logró fundar numerosas ciudades en Egipto: «Muchas son las ciudades que Argos fundó en Egipto gracias a la labor de Épafo».²⁸ De Épafo y la ninfa Menfis, hija del Nilo, nace la heroína Libia, epónima de la tercera parte de la tierra,²⁹ también ninfa, que acabaría convertida en esposa de Poseidón.³⁰ El personaje de Libia no aparece directamente en el Catálogo de Hesíodo, pero es

probable que Píndaro tomara la historia de la heroína Cirene³¹ de Hesíodo, y cabe formular la hipótesis de que encontrara en dicha obra (también llamada *Eoie*) la historia de Libia. De todos los testimonios poéticos relativos a la ninfa Cirene, el más exhaustivo e intrigante es el que ofrece Píndaro en la novena de sus Píticas. Apolo descubre a la virgen Cirene en el monte Pelio y se enamora de ella, la lleva a Libia, se casan, engendra con ella a Aristeo y la hace reina de la ciudad de Cirene.

Volviendo a Io, tanto en Las Suplicantes como en el Prometeo encadenado de Esquilo —en una descripción de gran importancia—, su viaje por mar desde Argos —donde la joven sufre la transformación y el harpaghe— hasta Egipto se presenta como una alegoría del paso de la desgracia a la salvación. Argos y la Argólida simbolizan el peligro y los abusos, mientras que la tierra del Nilo, fértil y fecunda, es símbolo de la continuidad del ghenos de Io y su prosperidad. El viaje de regreso de Egipto a Argos que realizan las danaides, descendientes de Io por parte de su padre, Dánao,³² es un espejo del viaje —siempre por mar— de Io a Egipto. El primero, de Argos a Egipto; el segundo, de Egipto a Argos. En el capítulo VIII abordaremos el viaje de las danaides con mayor profundidad.

En cambio, por lo que respecta a la travesía de Io, podemos observar que, en las mencionadas tragedias de Esquilo, la llegada a Egipto se contempla como el momento más importante y definitivo, la meta (*termata hodou*). Ambas tragedias presentan a la heroína en su incesante deambular, acosada por el estro (*eistros*) que no la deja en paz. Egipto es la etapa final de ese vagabundeo, el lugar donde recupera la figura humana, recobra la razón y tiene un parto afortunado.

Por último, observamos que Io, Libia, Cirene y las danaides —es decir, el núcleo argivo egipcio— presentan un vínculo muy estrecho con el mundo acuático. La presencia de Poseidón en la dinastía ináquida podría estar en el origen de dicho vínculo con las aguas de Libia, su esposa, de Cirene y de las hijas de Dánao. El elemento acuático, tan frecuente en el panteón cireneo y esencial en la realidad geográfica y arqueológica del lugar, parece un fuerte lazo de unión entre la mitología argiva y la mitología de las zonas libias, que solo del agua reciben vida y fertilidad.

Víctimas de la violencia divina

Tal y como hemos anticipado al comienzo de este capítulo, vamos a detenernos brevemente en algunos casos de otras figuras femeninas víctimas de su propio poder de seducción y del irrefrenable deseo de un dios. Seguimos con Zeus, naturalmente, y también con Poseidón, siempre dentro del marco marino. Empezaremos por Etra, hija de Piteo, rey de los treceños. Estos la dieron como esposa a Egeo, rey de Atenas, cuando regresaba de consultar el oráculo de Delfos. La tarde anterior a la boda, Etra navegó hacia una isla cercana, donde fue sorprendida por Poseidón, quien la desfloró. Esa misma noche, se unió a Egeo y concibió a Teseo, el cual, como suele suceder en estos casos, se consideraba hijo del dios. En el desafío que Minos lanza al héroe en el ya citado ditirambo 17 de Baquílides sobre el contraste entre sus ascendencias divinas, leemos: «Y si también tú naciste de Etra y de Poseidón, que sacude la tierra...».³³ El repentino abuso a Etra queda así compensado por la grandeza heroica de Teseo.

Detengámonos ahora en Ifimedia, esposa de Aloeos y enamorada de Poseidón. La joven solía acudir a la orilla del mar y adentrarse en las olas. Tomaba el agua con las manos y la derramaba por sus senos. Un día, apareció el dios, que violó a Ifimedia y la dejó encinta. Esta dio a luz a dos hijos llamados Oto y Efialtes (los Alóadas), de estatura gigantesca y porte bellísimo, que osaron desafiar a los dioses y asaltar el cielo para poner los montes Osa y Pelión en el Olimpo, insolencia que les valió la muerte a manos de Apolo.³⁴ Ifimedia fue raptada por dos piratas tracios procedentes de la isla de Naxos,³⁵ luego sus dos hijos la rescataron y, finalmente, acabó sepultada en Naxos. Píndaro cita a los Alóadas como ejemplo de insolencia castigada.³⁶ En la tradición mítica, la heroína se presenta como ejemplo de naturaleza lasciva, enamorada del dios del mar y consciente de sus propias dotes de seducción. Casi por una especie de ley de la represalia, finalmente sufre un rapto y vaga por el mar hasta llegar a Naxos, la isla dionisiaca, profundamente vinculada a las vicisitudes de otra heroína, Ariadna.

Némesis, «justicia repartidora y venganza», es hija de Océano y Nix, diosa de la noche, de belleza tan resplandeciente que puede compararse a la de Afrodita. Zeus se enamora de la joven, que muda de aspecto continuamente para darle esquinazo, y la sigue por tierra y mar. Una vez llegada a la orilla, la fugitiva se sumerge en las aguas y nada hasta Ramnunte, en la costa de Ática, que separa a esta de Eubea. Allí, según una leyenda local, se transforma en oca y Zeus, convertido en cisne, la viola. Némesis pone un huevo que un pastor regala a Leda, del cual nace Helena, criada por Leda.³⁷ Némesis tenía un famoso santuario en la localidad de Ramnunte.³⁸

En cuanto a la historia de Hipótoe, esta también está basada en una motivación genealógica. Pélope e Hipodamía tuvieron varios hijos, entre ellos Lisídice, que engendró a Hipótoe. Poseidón se enamoró de la muchacha y la raptó para llevarla a las islas Equínadas, frente a la costa meridional de Acarnania, donde la desfloró. La joven dio a luz a Tafio, héroe epónimo de la isla de Tafos. Tal y como explica Apolodoro,³⁹ este llamó a los habitantes de la isla tafos o teleboi (según la etimología popular, «porque vino de muy lejos»).

Por último, cabe recordar la historia de la heroína Tiro, en tanto en cuanto las dos principales fuentes poéticas que la mencionan —el libro xi de la Odisea y el Catálogo de mujeres de Hesíodo— hacen hincapié en su figura emblemática y privilegiada, ya sea por el procedimiento de conquista empleado por Poseidón, ya por su función genealógica. El primer fragmento aludido contiene una enumeración de heroínas que Odiseo encuentra en su camino,⁴⁰ mientras que el segundo forma parte del primer libro del Catálogo y, en concreto, de la sección dedicada a los descendientes de Eolo. Cuando Hesíodo habla de Tiro,⁴¹ la presenta como una muchacha con cualidades físicas y morales superiores, pues sabe oponerse al orgullo y la arrogancia que su padre, Salmoneo, muestra al enfrentarse a los dioses. Su destino, pues, es el de una heroína predilecta de esos dioses: primero, de Zeus, que le perdona la vida; y segundo, de Poseidón, que la deja encinta. La muchacha estaba enamorada del río Enipeo, al que se acercaba a menudo para disfrutar de sus bellas corrientes. El dios Poseidón la sorprende un día y, para engañarla, adopta la forma del río y la posee agazapado tras una ola alta y espumosa. El relato homérico insiste en la conquista de la muchacha por parte del dios del mar, así como en la

procreación, resultado último de la unión. Después de haber llevado a término el encuentro amoroso satisfactoriamente, el dios declara a su víctima: «Alégrate de este acto, oh, mujer. En el transcurso de un año, parirás hijos espléndidos, pues las uniones de los inmortales no son infecundas». Palabras que merecen una reflexión en cuanto que asumen la finalidad del abuso divino. En la épica más tardía, la acción seductora de Poseidón y el engaño al mostrarse ante Tiro son equiparables a la violencia de Zeus con respecto a Europa. Escribe Nono de Panópolis en su poema *Dionisiacas*: «[Poseidón], entonces, ¿tramará un nuevo engaño tras el abrazo de Tiro, como hizo poco ha, cuando, como acuático esposo, como falso Enipeo, imitaba el gorgoteo de sus olas?». ⁴²

Por último, cabe mencionar a Oritía, una de las hijas de Erecteo, rey de Atenas. Fue raptada por Bóreas, dios del viento del norte, mientras —según el consabido esquema narrativo— jugaba con unas compañeras en la ribera del río Ilisos. Según un fragmento de Sófocles, ⁴³ Bóreas hizo prisionera a Oritía y la llevó «allende los mares». Los vientos desempeñan un papel decisivo en todas estas historias de mar, pues encarnan los riesgos y las ventajas a cuyo encuentro se dirige el navegante. No podemos olvidar que el elemento esencial de la navegación era la vela y, por tanto, los desplazamientos dependían de los vientos.

1. Calasso [

1988

,

70

].

2. Homero, *Ilíada*,

14

,

321

.

3. Apolodoro,

3, 1, 1

.

4. Cfr. Spina [

2021

].

5. Luciano de Samósata, Diálogos de los muertos,

15, 326

.

6. Véase Spina [

2008

,

248

-

257

] y Spina [

2021

].

7. Véase Maffei [1994].

8. Séneca, Fedra,

305

-

308.

9. Sobre el rapto precedente al matrimonio de Perséfone, cfr.
Sourvinou-Inwood [

1985

,

205

-

206

].

10. Cfr. Heldmann [

2016

].

11. Cfr. Leduc [

1990

,

298

-

299

].

12. Hesíodo, Catálogo de mujeres, frr.

140

-

141

, M.-W.

13. Baquílides, fr.

10

, Maehler.

14. Schol., Homero, Ilíada,

6, 131.

15. Debiasi [

2015

,

76

].

16. Cfr. Olivieri [

2011

,

20

-

24

].

17. Cfr. M. Robertson, en LIMC

iv 1

(
1988
) , pp.
76-92
(con sección iconográfica en

iv 2

, pp.

32

-

48

).

18. Véase Marconi [

2007

,

88

ss.].

19. Cfr. M. Robertson (LIMC s.v. Europe

i

)

20. Horacio, Odas,

3, 27, 75-76

.

21. Homero, Himnos,

3, 250-253.

22. Para una perspectiva de esta compleja cuestión, véase Càssola [

1998

,

30-31

].

23. Homero, Ilíada,

14, 321-322.

24. Cfr. también Hesiquio, s.v. Hellotia.

25. Heródoto,

4, 45, 5

.

26. Esquilo, TrGF

iii

F

99

.

27. Cfr. Angeli Bernardini [

2007

,

105-106

].

28. Así, Píndaro, Nemeas,

10, 5-6

.

29. Cfr. Píndaro, Píticas,

9, 9

.

30. Schol. Píndaro, Píticas,

4, 51

Dr.; schol. Eurípides, Las fenicias,

158

Schw. Para las fuentes relativas al personaje de Libia, véase la recopilación de Vitali [

1932

, 92-

94

].

31. Cfr. schol. Píndaro, Píticas,

9, 6

^a Dr.

32. Sobre la genealogía de Dánao, cfr. Angeli Bernardini [

2010

].

33. Baquílides, Ditirambos,

17, 57-60.

34. Homero, Odisea,

11

,

305

-

320

.

35. Partenio de Nicea, Sufrimientos de amor (Erotica Pathemata),

19

.

36. Píndaro, Píticas,

4

,

88

-

89

.

37. Apolodoro,

3, 90, 7.

38. Pausanias,

1, 33, 2

.

39. Apolodoro,

2, 4, 5

.

40. Homero, Odisea,

11

,

235

-

332

.

41. Hesíodo, fr.

30

, M.-W.

42. Nono de Panópolis, Dionisiácas,

1, 121-123

.

43. Sófocles, fr.

956

Radt.

V. El Mare nostrum y las parejas célebres

La pareja

La literatura universal está llena de parejas célebres e infelices. La celebridad proviene de la tipología desventurada de las vicisitudes amorosas, por un lado, y de la personalidad de los enamorados, por otro, así como del lugar y el tiempo en que se sitúan los hechos. Sería muy fácil y predecible emplear ejemplos archiconocidos para ilustrar este sencillo modelo de fabula y subrayar la importancia del vínculo entre la trama y la ambientación de cualquier historia de amor. Basta pensar en Verona para Romeo y Julieta, en Gradara para Paolo y Francesca, en el Bósforo para Hero y Leandro o en Babilonia para Píramo y Tisbe. Ni que decir tiene que, en el espacio y el tiempo míticos, locus y tempus son dos componentes que se inscriben, principalmente, en la categoría de lo «vago» e «indeterminado» pero, al mismo tiempo, excluyen cualquier asomo de generalización y ficción. Desde esta perspectiva, el ambiente marino brinda unas coordenadas ideales al narrador. Es un ambiente auténtico, sin confines y con una profundidad invisible e incontrolable. En cambio, la tierra firme, en su autenticidad, es visible e identificable. En la Antigua Grecia, la épica, la lírica y la tragedia hallan, en el mito y las tradiciones locales, trazas y ocasiones para una serie de historias que se desarrollan en áreas geográficas específicas, incluso en ciudades y regiones bien conocidas, como Tebas y Beocia, Argos y Argólide, Corinto y Corintia y demás. En todas ellas, tal y como me he esforzado en demostrar en mis investigaciones de los últimos años, el aspecto geomorfológico del lugar, la topografía, los monumentos, la misma estructura urbana ofrecen —a quien sabe y quiere encontrarla— una confirmación significativa de los acontecimientos presentes en el mito, una correspondencia entre mito e historia atestada por la poesía más antigua y la historiografía, así como por las fuentes iconográficas y monumentales.

¿Qué decir del Mediterráneo como escenario de aventuras amorosas, lugar de estallidos de pasiones y turbaciones eróticas unidas a traiciones, abandonos y abusos? Por una parte, el Mediterráneo antiguo puede contemplarse como un área geográfica muy amplia, sí, pero dotada de una unidad no solo morfológica, sino también histórica y antropológica, donde la pareja de amantes encuentra las condiciones necesarias para el desarrollo y la evolución de la relación amorosa. Por otra parte, el gran espejo de agua está diversificado y compuesto por elementos distintos —islas, penínsulas, archipiélagos, puertos naturales, desembocaduras fluviales, corrientes—, así como rodeado de tierras y regiones con una configuración geográfica y étnica propia, de modo que cada pareja se desenvuelve en un panorama muy diverso. Los amantes vinculan la historia de sus amores —desde el surgimiento hasta la conclusión, casi siempre trágica— a una serie de travesías marítimas no homólogas, desde el mar Egeo hasta el mar Negro, el mar Jónico, el mar Tirreno o el mar de Sicilia. Los itinerarios se efectúan hacia Oriente, pero también hacia Occidente, con escalas intermedias donde se producen abandonos, nuevas peripecias, infidelidades y venganzas.

En las siguientes páginas analizaremos el papel de la mujer en el ámbito de la pareja, para preguntarnos si es posible identificar su posición al enfrentarse al escenario marítimo circundante. ¿Este es amigo o enemigo, lugar hostil o favorable? Para poder responder a estas cuestiones y satisfacer la curiosidad que pueden provocar, consideraremos algunas de las parejas más famosas de la Antigüedad y volveremos sobre los pasos de sus historias de un modo sucinto, prestando atención al camino, los recorridos, la evolución. Son, en su mayoría, historias dolorosas y dramáticas que rara vez presentan un final feliz. En playas y litorales, a lo largo de grutas y bahías rocosas, se alternan encuentros amorosos, abandonos, dichas de amor y lamentos desesperados.

Helena y Paris

Entre los numerosos episodios que tienen a Helena como

protagonista, y entre los diversos matices adoptados por la heroína en la mitología griega a lo largo de los siglos, omitiremos aquellos que atañen a su nacimiento, su presencia en Esparta y su inclusión en los cultos locales para tomar en consideración aquellos que la vinculan —en cuanto que esposa infiel— con una serie de desplazamientos por el mar Mediterráneo, una vez embarcada en la nave de Paris, el raptor troyano, o de Menelao, el marido traicionado. Por tanto, no nos detendremos a analizar los rasgos más arcaicos del mito espartano, según el cual Helena, como divinidad, pertenecía a la esfera vegetal y a un culto de origen mediterráneo minoico-micénico. También pasaremos por alto los demás aspectos y leyendas ligados a la figura de Helena, como las versiones discordantes en torno a su nacimiento de Leda, seducida por un Zeus convertido en cisne, atacado por un águila y salvado por la heroína, o como el ritual del ahorcamiento en Terapne. Para profundizar en todos esos argumentos, puede consultarse el ensayo de Carlo Brillante *Elena di Troia*.¹ Dicho esto, la historia, para nosotros, empieza con la llegada de Paris, príncipe extranjero, a la corte de Menelao, y con las consecuencias del trágico encuentro entre él y la bella espartana.

El mismo personaje que hallamos en la *Iliada* y la *Odisea* se caracteriza por su belleza y sus dotes de tejedora, así como por la lucidez con la que se condena por su propia culpa. Helena aparece por primera vez en el libro iii de la *Iliada*, v. 121. Iris la encuentra en el palacio intentando tejer una gran tela con bordados que reproducen momentos de la guerra de Troya. El episodio de la teicoscopia («revista desde la muralla») subraya la fascinación que suscita la mujer, tal y como admiten Príamo y sus compañeros, pero también la nostalgia que esta siente por su primer marido, sus padres, la ciudad de Esparta. En la *Odisea*, Helena ya ha regresado con Menelao a Esparta y acoge a Telémaco, que acude allí a buscar a su padre, Odiseo.² Sigue siendo bella y una hábil tejedora de bordados y, aunque consciente de su responsabilidad por haber causado la guerra de Troya, es una esposa tranquila y una reina sabia.

La traición a su marido para huir con Paris a Troya se inscribe en la versión del mito que prevalece en el poema épico *Cypria*, atribuido al poeta Hegésino y fechado, con toda probabilidad, en el siglo vi a.

C., del que nos han llegado una treintena de fragmentos. El poema narra la historia de la pareja con todo detalle, y otorga parte de la responsabilidad a Menelao quien, con su partida, deja a Helena, de forma inconsiderada, el deber de ocuparse de los huéspedes.³ Paris aprovecha cada ocasión, y en Homero leemos que los amantes huyen de Esparta para hacer un alto en la isla de Cranae, donde consumaron su primera unión.⁴ La culpa de esa huida complaciente de Helena no se contempla del mismo modo que la del seductor Paris, mucho más grave para la sociedad griega. Aun así, el comportamiento de la heroína en los poemas homéricos suele cargarse de culpa y estigma. El epos asigna a Helena un carácter y una función que, con el paso de los siglos, distinguirán su figura, al tiempo que determinarán la tipología de un comportamiento femenino nefasto y negativo hasta la generalización.

Ella misma se lanza acusaciones e improprios por su debilidad y sus desequilibrios. Su embarque voluntario y consciente en la nave es la prueba de la infidelidad, el descaro y la falta de pudor, lejos del acto forzado que supone para otras mujeres prisioneras, raptadas o convertidas en esclavas. Paris reconoce el consentimiento implícito de ella cuando intenta persuadirla de que se eche a sus brazos: «Jamás la pasión se apoderó de mi espíritu como ahora; ni cuando después de robarte, partimos de la amena Lacedemonia en las naves que atraviesan el ponto» (Ilíada, 3, 442-444).⁵ La fuga amorosa es, en este caso, un motivo de vergüenza (aidos) y la travesía marítima, con los riesgos de la navegación que implica, es elegida, no padecida. Helena no sube a bordo para ganarse la vida (como las hetairas y prostitutas), por compromisos religioso-institucionales (como las sacerdotisas) o por motivos comerciales (como las vendedoras de mercancías), sino para complacer sus deseos e impulsos amorosos, como bien han comprendido los poetas líricos. Alceo recuerda, en el fr. 283 v., la pasión que «volvió loca» a la heroína y acarreó funestas consecuencias, mientras que en el fr. 42 v., ya desde el principio, subraya la implicación personal de Helena y las terribles consecuencias de su enamoramiento. Más explícita aún es Safo, que en un verso incisivo y lapidario —«se marchó navegando a Troya»—⁶ condensa el sentido del viaje por mar de Helena en esa dirección. La inclinación hacia lo que se ama motiva la acción. Así, Helena abandona a su esposo por amor y nunca vuelve a pensar en

su hija Hermíone, también abandonada, ni en sus queridos padres. Igual de duros son los juicios de otros poetas como Íbico⁷ y Píndaro,⁸ y aún más los que aparecen en tragedias como Las Troyanas u Orestes, ambas de Eurípides.

Tal y como hemos visto a propósito del Cypria, Helena tenía mayor relevancia en los poemas del ciclo épico, sobre todo en la Pequeña Ilíada de Lesques y en El saqueo de Troya, de Arctino de Mileto. Por estas dos obras nos enteramos de la continuación de las peripecias de la heroína hasta el fin de la guerra de Troya. Muerto Paris, la bella espartana se casa con Deífobo, hermano de Héctor, según el testimonio de Íbico, que poco añade a cuanto ya sabemos.⁹ Tras la destrucción de Troya y el reencuentro de Helena con Menelao, los esposos recorren dos litorales que bordean el Mediterráneo, los de Libia y Egipto. Sus peregrinaciones antes de regresar a Esparta se prolongan durante siete años. La quinta pítica de Píndaro rememora la llegada de Helena y Menelao a tierras libias junto a los troyanos Anténorides durante el viaje de regreso desde Troya (vv. 82-85). Así, entramos en el meollo de la cuestión más importante del relato de Helena. Una segunda versión se desarrolló y adquirió gran relevancia junto a la versión homérica: Helena no llega a Troya con Paris, sino que su lugar queda suplantado por un eidolon, es decir, una imagen ficticia de la mujer. Cuenta Heródoto¹⁰ que, una vez que Helena y Paris abandonaron Esparta, arribaron a tierras egipcias y fueron huéspedes de un soberano local, Proteo, que robó la mujer a Paris y se la quedó, junto a las riquezas que traían, durante todo el tiempo que duró la guerra de Troya, hasta que Menelao acudió a recoger sus bienes y a su mujer. En una variante de dicha versión del mito, el rey Proteo entrega a Paris una reproducción fiel (eidolon), pero falsa, de Helena, y con ella regresa el príncipe troyano a su tierra. La segunda versión del mito —con la presencia del phasma o espectro— se remonta al poeta Estesícoro, que tras componer un poema en el que ofendía a Helena y esta lo dejaba ciego, compuso otro, llamada primera Palidonia, donde niega rotundamente que Helena fuera a Troya: «No es cierto aquel relato, / tú no subiste a los barcos de bellos bancos, / ni alcanzaste la roca de Troya».¹¹ Estesícoro habría compuesto una segunda Palidonia según la cual Helena llega con Paris a Egipto, y Proteo, el rey egipcio, se la roba al troyano, de modo que este llega a su tierra con un verdadero simulacro, un eidolon.¹²

De todos modos, resulta significativo que algunos topónimos egipcios se refieran a la estancia de Helena, la cual, según esta versión del mito, se habría quedado allí como sugieren los términos Helenio, Canobo o Faro. Tras la destrucción de Troya, Menelao vuelve a Egipto para recuperar a Helena y, tras varias aventuras, se ve obligado a huir del país rumbo a Libia.

La segunda versión de Estesícoro, que acaso se remonte a Hesíodo, aparece en la Helena de Eurípides, tragedia que lleva a escena las peripecias de la heroína, huésped de Proteo en Egipto quien, tras la muerte del rey, se convierte en esposa de su hijo Teoclimeno.

Llegados a este punto, reconsiderar la elección de Eurípides puede ser de utilidad. La reconstrucción de los hechos presentada por el dramaturgo ateniense en el escenario nos brinda argumentos subsiguientes para ilustrar la relación entre la mujer y el mar.

Los hechos, probablemente, se desarrollan en Menfis, Egipto, donde la verdadera Helena —y no su simulacro, tan parecido a ella pero hecho de aire— acude a instancias de Hera. Así, lo único que Paris se lleva a Troya es una imagen inconsistente y la bellísima espartana, siempre fiel a su marido Menelao, permanece diez años —la duración de la guerra— y luego siete más en el palacio de Proteo, el tiempo que tarda Menelao en culminar su viaje de regreso (nostos).¹³ El palacio de Proteo se convierte así en refugio de Helena (vv. 44-48). A partir de ese momento, la narración trágica estipula una relación directa entre los diversos protagonistas, incluido el coro formado por mujeres griegas reducidas a la esclavitud y con el mar de fondo como símbolo de la lejanía del hogar. A partir del v. 1048, Menelao empieza a pensar que una nave podría traer la salvación: «Por desgracia, ni siquiera tenemos una nave con la que huir y salvarnos; la que teníamos, ahora, está en el fondo del mar». De hecho, el puerto de la ciudad representa el desembarco para Menelao, que ha escapado en compañía de la falsa Helena a los peligros de una navegación agitada. El mar personifica el éxodo y la vía de salvación de los verdaderos cónyuges, una vez llevado a cabo el mutuo reconocimiento.

A partir del tercer estásimo (vv. 1451 ss.), el mar surcado por los barcos se convierte en escenario de todos los acontecimientos. El coro también es consciente de ello, e inicia el canto con una

invocación a la nave fenicia —tan anhelada— que, finalmente, conducirá a Helena de regreso a la patria, Esparta, y concluye instando a los Dioscuros, los hermanos divinos de esta, a descender a la superficie del mar e invocar a Zeus pidiéndole un viento propicio: «Vosotros que habitáis en el cielo, salvadores de Helena, sobre la espalda brillante y las oscuras olas grises y resonantes del mar, enviad a los navegantes vientos favorables del cielo» (vv. 1499-1505). Cabe señalar que Helena, por su parte, sabe que los Dioscuros están muertos (vv. 284-285). Según el plan fraguado, la nave fenicia, provista de cincuenta remeros (pentekontoros) gracias a la disposición de Teoclimeno, permitirá la salvación de Helena y su esposo Menelao, a quien ella finge dar por muerto. El viaje cubrirá la distancia entre la tierra egipcia y Nauplia, ciudad de Argólide no muy lejos de Argos. Hay que señalar que, en el relato a Teoclimeno ofrecido por el mensajero, superviviente de la terrible batalla naval con Menelao, la figura de Helena adquiere protagonismo y densidad. Después de las necesarias maniobras preparatorias de los marinos, ella sube a bordo y se coloca en el puente superior: «Helena recorrió con gracia el camino que tenía ante sí y se instaló en el alcázar de popa» (vv. 1570-1571), y acto seguido, bien erguida en la popa de la nave, anima y acucia a los compañeros de Menelao: «¿Dónde están los gloriosos conquistadores de Troya? Demostrad quiénes sois a estos bárbaros» (vv. 1603-1604). El regreso, por fin, viene asegurado por los Dioscuros que, como *deus ex machina*, casan a Teoclimeno y se dirigen a su hermana para prometerle una travesía con vientos favorables, la salvación en la patria y, una vez llegada la vejez, su transformación en diosa. La apoteosis permitirá a Helena sentarse junto a sus hermanos y gozar de las libaciones humanas.

La revalorización y defensa de Helena constituyen la base de toda la tragedia, y culminan con la afirmación final que Teoclimeno dirige a los Dioscuros: «Sabed que la hermana cuya sangre compartís es de una virtud excepcional, y os saludo en nombre de Helena, persona de noble corazón, don que pocas mujeres tienen en común» (vv. 1684-1687). El problema de la responsabilidad de Helena queda aquí eliminado de raíz. Helena no ha ido a Troya y encarna el ideal de fidelidad conyugal y el modelo de esposa monógama, honesta y positiva.

Helena es una tragedia de acción con final feliz, algo nada habitual en los dramas de Eurípides. El propósito del retrato no se hace explícito, pero el tema del doble altera en profundidad la posición de Helena. Su personaje se ve afectado por el esfuerzo y la voluntad de disculpar y absolver un comportamiento deplorable. Eurípides, que en otros casos no vacila en adjudicar y censurar la conducta de las heroínas míticas (Medea, Fedra, Ifigenia, Auge), opta aquí por una solución que justifica completamente a la mujer.

Sabemos que Helena se representó en el año 412 a. C. En las tragedias de Eurípides de este período, la trama siempre adquiere una importancia primordial y en los contenidos destacan las aventuras, el reconocimiento (anagnórisis) y las transformaciones. En el año 408 a. C., los dramas de Eurípides se representaron en Atenas y, en 406 a. C., el autor murió en la corte de Arquelaos de Macedonia.

En cuanto a Helena, según Pausanias, habría muerto en la isla de Rodas.¹⁴ Los lugareños relacionaron su muerte con el culto a Helena dendritis, «del árbol». Según una versión más insólita y tardía, tras su muerte Helena pasó a convivir con Aquiles en la isla de Leuce, en el Ponto Euxino.

Ariadna y Teseo

La huella de Teseo, Ariadna y el laberinto es uno de los temas míticos más narrados, escuchados y repetidos de la Antigüedad. ¿Quién no conoce la historia del Minotauro, hijo del rey Minos de Creta? ¿Quién ignora la decidida intervención de la joven enamorada que, gracias a la artimaña del hilo, salva al héroe ateniense venido de lejos a esa isla en mitad del Mediterráneo? Ariadna es hija de Minos y Pasífae, la hija de Helios, el sol. Como hemos visto en las páginas dedicadas a Europa, Zeus raptó a esta y, juntos, llegaron a Creta. Minos, fruto de la unión de ambos, se convierte en rey de la isla y, tras su boda con Pasífae, nacen Ariadna y Fedra. Pero Pasífae copula con un toro y engendra al Minotauro. Ariadna ayuda a Teseo a salir del laberinto una vez que

él ha matado al Minotauro y ambos huyen a la isla de Naxos. Cuando ella se abandona a un profundo sueño en una playa, Teseo huye, y Dioniso la avista desde lejos. Cuando esta despierta, se encuentra frente al dios, que quiere aparearse con ella. El mito presenta diversas variantes, pero los aspectos fijos en el desarrollo del relato son la ayuda que recibe Teseo de Ariadna, la fuga de Creta en barco hasta Naxos y los desplazamientos de la heroína por mar junto a Teseo y Dioniso. El trasfondo mítico-histórico de toda la aventura está representado en la talasocracia cretense y la larga primacía de la isla del mar Egeo. No hay que olvidar que, en la primera mitad del ii milenio a. C., Creta desempeñó un destacado papel en el Egeo, y que Minos extendió su poder por gran parte de las Cícladas. Como ya hemos señalado en la introducción, a partir de 1450 a. C., la civilización minoica, cuyo notable influjo aún resulta evidente en los hallazgos arqueológicos de la antigua ciudad de Thera en la isla homónima, hoy en día Santorini, fue abatida y declinó hasta desaparecer. En la caída influyeron factores naturales, como la gran erupción del volcán y su consiguiente onda expansiva, y de otra clase, como las violentas incursiones de otros pueblos. Así, Cnosos y toda la isla de Creta perdieron su liderazgo como potencia marina hegemónica.

Según la tradición, la construcción del laberinto se debió a la voluntad de Minos y a su propósito de encerrar al Minotauro, el monstruo medio hombre medio toro, y de ello se encargó a Dédalo, el famoso arquitecto. Ariadna participó de forma activa y decisiva en la aventura y salvó a Teseo para recibir a cambio su ingratitud y abandono. En la cultura occidental —sobre todo en la pintura renacentista y barroca—, Ariadna acabó encarnando a la desgraciada heroína que se lamenta y desespera por el trato recibido, y concibe el mar como una fuerza injusta y hostil. A partir de Cátulo,¹⁵ el lamento por el abandono y la crueldad del enamorado se convierte en motivo recurrente de la literatura para abordar el aislamiento, tanto sentimental como geográfico.¹⁶

Dioniso condujo a Ariadna a varias localidades, entre las cuales se hallaba Creta, y la etapa final del viaje fue la isla de Lemnos. Homero añade, a su vez, que Artemisa mató a Ariadna en Día (¿Naxos?) por una acusación de Dioniso.¹⁷

Es evidente que los itinerarios por los que se desatan las aventuras de Ariadna son itinerarios insulares que siguen rutas habituales de los marinos y comerciantes. Resulta muy significativo que Ariadna, así como su hermana Fedra, se conviertan en luminosas constelaciones tras una muerte violenta —un claro ejemplo de catasterismo que evoca la transformación análoga de Andrómeda—. Ambas heroínas están ligadas por su nombre a la luz. Las hermanas, Ariadna —quizá ari-haghne, la «purísima», más que «la que complace plenamente»— y Fedra —phaidros, «luciente»—¹⁸ abandonan su isla natal y, mientras la primera se refugia en Naxos con Teseo, la segunda, como veremos, acaba casándose con este en Atenas. La lejanía de la isla natal supone para ambas una separación trágica. Tras su muerte, se convierten en constelaciones y, de noche, indican el camino a los marinos que navegan. El ámbito en que se desarrollan las diversas tales que les atañen siempre se circunscribe a las islas del Egeo. Los lugares que surgen durante las peregrinaciones de las heroínas son casi siempre islas: Creta, punto de partida, Naxos, Delos o Chipre.

Los viajes de Ariadna siempre son con Teseo o Dioniso, es decir, siempre en pareja. Con el primero acude a Delos, la isla de Apolo, en cuya historia la imagen de Ariadna tiende a solaparse con la de Afrodita. En Delos, Teseo conduce la danza de agradecimiento a los dioses y, según las narraciones, una tempestad empuja a ambos hasta la isla de Chipre.¹⁹

El personaje de Ariadna tiene un recorrido muy afortunado en la literatura latina. En las *Heroidas* de Ovidio, la décima carta, fechable en torno al año 15 a. C., es la de Ariadna a Teseo. El poeta de la época augusta retoma la historia en su *Ars amatoria* y en las *Metamorfosis*.

fedra e hipólito

Ya hemos mencionado a Fedra, hija de Minos y Pasífae y hermana de Ariadna. Su hermano Deucalión la entregó como esposa a Teseo, rey de Atenas, de cuya unión nacieron dos hijos legítimos; un modo

de establecer una alianza entre Creta y Atenas, los dos ejes talasocráticos por excelencia. Según otra tradición menos extendida, Teseo la raptó en Creta para llevarla a bordo junto a Ariadna. De las nupcias anteriores de Teseo con la amazona Hipólita había nacido Hipólito, un hombre consagrado a la caza y secuaz de Artemisa que desdeñaba a Afrodita y se negaba a mantener relaciones con mujeres. Fedra se enamoró de su hijastro sin esperanzas y, tras el categórico rechazo de este, lo acusó de haber intentado agredirla delante de Teseo. El alejamiento de Creta y el desembarco en Atenas habían sido acontecimientos muy traumáticos para la joven. En la tragedia Hipólito de Eurípides, Teseo y Fedra abandonan Atenas, donde se hallaba el palacio real, para pasar un año exiliados en Trecenia, ciudad de la costa nororiental de Argólide, frente a Atenas, un puerto muy acogedor para los navegantes. Ya desde la primera intervención del coro, compuesto por mujeres trecenias, Fedra aparece descrita como una mujer presa de la nostalgia por Creta.²⁰ En las conversaciones entre ella y la nodriza, el pasado regresa como una pesadilla, con las tristes vicisitudes de Pasífae y Ariadna. También en Fedra, tragedia de Séneca, la presencia de la estirpe de la heroína y los amores anormales de Pasífae y Ariadna pesan como una losa, y el coro, esta vez formado por mujeres cretenses, no vacila en evocar el doloroso comportamiento de ambas. Con su irrefrenable talasocracia, Creta representa, en cierto sentido, la historia sin freno de Fedra. Así, de su boca surgen elogios de la isla siempre añorada: «Oh, grande Creta, reina de los mares, cuyos incontables barcos navegan a lo largo y ancho del litoral, surcando con sus espolones las vías marítimas hasta la tierra de Asiria, ¿por qué me has traído como rehén a un hogar odioso, y me has hecho esposa de un enemigo? ¿Por qué me obligas a pasar esta vida penosa entre lamentos?»²¹ En el segundo estásimo del Hipólito de Eurípides, cuando la nodriza ya ha revelado al joven la insana pasión de su madrastra, el coro evoca el funesto viaje por mar de Fedra: «¡Oh, nave cretense de las blancas alas, que a través de las aguas marinas recorriste el sonoro oleaje, llevando a mi señora de su espléndida casa en virtud de un matrimonio tan funesto! Entre ambos puntos, voló con triste auspicio, y desde la tierra cretense hasta la ínclita Atenas y el litoral de Muniquia, ataron las puntas retorcidas de las cuerdas y pisaron el continente» (vv. 752-763). La invocación a la nave se inserta en un contexto en el que los deseos imposibles de las mujeres trecenias (adynata)

contemplan la posibilidad, tan anhelada como irrealizable, de hallarse en otro sitio (las cuevas inaccesibles, el Erídano, el jardín de las Hespérides...) bajo un aspecto distinto (un pájaro alado, una de las Heliádes, las hijas del Sol). La decisión final de Fedra de ahorcarse viene dada —como podremos comprobar en el capítulo VI, dedicado a los suicidios femeninos— por un presente dominado por la desdicha que se contrapone a esos deseos irrealizables.

La tragedia se consume e implica a los dos componentes de la desventurada pareja. En la carta de Fedra, Teseo lee la falsa acusación de violencia ejercida por Hipólito y maldice a su hijo, que morirá por mediación de Poseidón, dios de un mar ya hostil y vengador.

medea y jasón

Una vez abandonada la ciudad de Corinto, de la cual era rey legítimo, Eetes, de la estirpe del Sol, se exilia en Cólquide, donde nació Medea. Allí, esta conoció a Jasón cuando era una joven muchacha y lo ayudó a superar las pruebas para adueñarse del vellocino de oro. La historia de la heroína es muy rica en golpes de efecto y aventuras, y ha sido narrada en profundidad por muchos autores griegos desde la Antigüedad más temprana. Hay diversas variantes míticas presentes en la épica menor (Eumelo de Corinto, Creófilo de Samos o los Cantos de Naupacto), la poesía lírica (Íbico, Simónides, Píndaro), el teatro (Esquilo, Eurípides) o la épica helenística (Apolonio de Rodas). Pocos personajes femeninos han desatado tanto interés y suscitado tanta curiosidad en la literatura y el arte de todos los tiempos como esta heroína tan singular como poliédrica. Para huir de la tentación de redibujar en estas páginas los contornos y relieves de una historia sin confines, nos limitaremos a repetir que el aspecto que nos interesa está bien circunscrito y delimitado: se trata, claro está, de la relación de Medea con la travesía marítima en toda su extensión (thalassa) y de su papel en las diversas fases de la mobility de Cólquide a Yolco, de Yolco a Corinto, de Corinto a Atenas y, finalmente, de Atenas a Cólquide. Es indudable que, con respecto a esta historia y esta

pareja, el verdadero navegante es Jasón y la travesía efectiva es la de la nave Argos, pero Medea tampoco se queda atrás. Todas sus expediciones marítimas aparecen como momentos trágicos, repletos de imprevistos y suspense, de transformaciones fundamentales y dolorosas adversidades. La historia tiene lugar en dos lejanas partes del Mediterráneo: las orillas del mar Negro y el golfo de Corinto, dos espacios estrechamente relacionados con el mar en su más amplia extensión. La descripción más completa y detallada del primer viaje de la heroína —que hace en compañía de Jasón de regreso de Cólquide tras haber conquistado el vellocino de oro— aparece en las Argonáuticas de Apolonio de Rodas. El viaje de Medea está indisolublemente ligado a la proeza lograda por Jasón con ayuda de la mujer, lo cual ya se intuye desde el primer encuentro entre ambos protagonistas en el libro tercero. Medea sabe que el mar la separará para siempre de Jasón a menos que urda algún plan para impedirlo. La pregunta: «Cuando te vayas, ¿qué mares surcarás?»²² la sacude sin remedio. Jasón sabe convencerla, y la comparación de sus intenciones debería bastar para persuadirla: Medea es como Ariadna, que salva a Teseo y embarca junto a él para alejarse de la patria.²³ Pero Jasón, además, promete a la joven una boda legítima a cambio de su ayuda. Se suceden los acontecimientos y, cuando el héroe ya ha superado todas las pruebas impuestas, tiene el vellocino de oro en sus manos y Medea ha subido a bordo, la nave se hace a la mar. La huida se realiza en medio de enormes dificultades, obstáculos y traiciones, incluido un fratricidio «que acarrea innumerables penas». El desembarco final en Tesalia viene precedido por el de Cócira, isla de los feacios, donde se celebran las apresuradas nupcias entre los fugitivos. Tras el asesinato del anciano Pelias a manos de sus hijas, instigadas por Medea, la pareja acaba desterrada en Corinto. Nos hallamos, pues, en una nueva ciudad marítima. Corinto cuenta con dos puertos, y cada día acoge barcos que llegan con exiliados y migrantes y ve zarpar las naves hacia las rutas más lejanas de Oriente y Occidente.

Según la cronología mítica, los vínculos de Medea con la ciudad se remontan a tiempos antiquísimos, y la soberanía de su estirpe en la polis, antes del asentamiento de Sísifo, se inscribe en la tradición. Eumelo, autor de la *Corinthiaca*, epopeya de la que apenas nos han llegado unos fragmentos, menciona la tierra de los cólquidas, de Sinope y del río Borístenes.²⁴ La conexión entre Eetes, Medea y los

Argonautas con el horizonte pónico indica que, en la obra de Eumelo, el personaje de Medea, así como su viaje a la tierra cólquide y su regreso a Corinto, tenían un peso notable.²⁵ Esta llega a Corinto como heredera al trono, y Jasón reina en la ciudad en calidad de cónyuge. El papel de soberana de Medea queda demostrado en un importante documento arqueológico, el cofre de Cípselo, tirano de Corinto, dedicado a la Hera de Olimpia, heredado de sus descendientes, fechado en la segunda mitad del siglo vi a. C. y descrito con gran precisión por Pausanias (5, 17, 5 ss.). El precioso cofre de madera de cedro con figuras en relieve, por desgracia, se ha perdido, pero su decoración puede reconstruirse mediante la minuciosa descripción de Pausanias. Medea aparece sentada en el trono con Jasón a su derecha, de pie, y Afrodita a la izquierda. La expedición de Jasón y sus nupcias con Medea, así como el reinado corintio de ambos, sonaban como una celebración de Corinto y de los Baquíadas, que habían reinado en el lugar durante mucho tiempo. Es difícil aventurar si en la *Corinthiaca* de Eumelo, poema que nos ha llegado en fragmentos, el personaje de Medea también se presentaba como navegante, pero la indudable semejanza del texto con las *Argonáuticas* de Apolonio de Rodas así lo hace suponer. Los desplazamientos de Medea formaban parte de su historia, ligada a la de otras heroínas también muy cercanas al mar, como Éfira o Lamia, hija de Poseidón.

Más claros y explícitos son los vínculos entre nuestra protagonista y el mar en la *Medea* de Eurípides. Corinto es el centro de los acontecimientos que el dramaturgo lleva a escena. No por casualidad la tragedia se abre con la evocación de la travesía de la nave Argos hasta Cólquide, en su viaje de ida, así como la navegación de regreso de Medea «a Yolco y sus torres». Todo empieza en ese punto. En las intervenciones de los diversos personajes se recuerda insistentemente el viaje de la mujer extranjera por las olas salobres —viaje que define su estatus de bárbara procedente de tierras lejanas—. Así, lo mencionan la nodriza (vv. 6-8), el coro (vv. 209-212; 431-435; 1261-1264) y la propia Medea (vv. 483-485). También el uso de metáforas e imágenes apunta con insistencia al lenguaje marítimo: Medea «como escollo, como onda marina, permanece sorda a los consejos de los amigos» (vv. 28-29), y ella misma declara: «¡Pobre de mí! ¡Cuán desgraciada soy! Con las velas izadas avanzan hacia mí los

enemigos, y no tengo un lugar seguro donde descargar esta desventura mía» (vv. 277-280). También Jasón las emplea para definir la impetuosa locuacidad de Medea: «Al parecer, debo exhibir mi elocuencia y, como bravo timonel, amainar altas las velas para huir de esta tempestad de tu lengua» (vv. 522-525). Pero la metáfora más pertinente y significativa es la que profiere Medea para definir la ayuda de Egeo, quien le promete asilo en Atenas: «En el mayor momento de angustia, apareció ese hombre: él es el puerto para mis proyectos, donde amarraré el cabo de proa para dirigirme a la ciudad y la roca de Palas» (vv. 768-771). La imagen del puerto (limen) en el léxico marino representa la salvación, la seguridad tanto para el barco como para la tripulación.

dido y enneas

El módulo narrativo del héroe que llega de muy lejos a tierra bárbara, tras haber superado mil obstáculos para encontrar la salvación gracias a una mujer atrapada en las redes de Afrodita, se repite en la morfología de los relatos concernientes a otras parejas famosas. Sin embargo, cada unión se va fraguando a su manera y presenta su propio desenlace. En este sentido, resulta ejemplar el caso de Eneas, héroe troyano que escapa del incendio de su ciudad y, según la versión de Virgilio en *La Eneida*, llega a tierras extranjeras donde conoce a Dido, cuyo nombre tirio es Elisa. La joven es hija de los reyes de Tiro, ciudad fenicia: Baltasar (a quien Virgilio llama Belo) y Atalia (Acidalia en Virgilio, epíteto de Venus), y hermana de Pigmalión. Se casa en primeras nupcias con Acerbas (Siqueo), hermanastro de Belo. Su hermana Ana, tal y como la llama Virgilio, es su fiel consejera. Ambas pertenecen a la casa real de Hiram. Dido se ve obligada a abandonar la ciudad de Tiro para huir de las intrigas de su hermano Pigmalión, «más cruel que ningún otro y avezado en el delito»²⁶ y, tras el asesinato de Siqueo por parte de este, se refugia en Sidón. Así, Virgilio denomina a la ciudad «Sidonia Dido» en varias ocasiones. Aunque destinada a casarse con Siqueo y convertirse en reina, Dido también desempeña la labor de sacerdotisa de Astarté, una de las principales divinidades fenicias que ya hemos abordado en el capítulo ii. Virgilio también la

llama «Phoenissa Dido». Tras huir de Sidón, se refugia en Chipre. Después de varias travesías, intrigas cortesanas, traiciones, el enfrentamiento con los asirios y el violento asesinato de su esposo, Siqueo abandona Fenicia llevando consigo las reliquias y los tesoros de Tiro y recoge a hombres y mujeres con la intención de fundar una nueva ciudad. Embarca en la nave que encabeza la flota y, al acabar la larga y dura travesía, llena de tempestades y vientos desfavorables, con la ayuda de Astarté funda la nueva ciudad de Cartago, Qart-Haddash, «la nueva ciudad».²⁷ Según la tradición mítica, los lugareños prometieron entregarle toda la tierra que pudiera cubrir una piel de toro. Dido la hizo cortar en tiritas finas que, puestas una al lado de otra, al final rodearon una colina entera. La nueva ciudad de Virgilio se denomina «Alta Karthago». Dido rechaza como esposo a Yarba, rey de Getulia e hijo de Amon, sobrenombre de Júpiter, pero cabe añadir que, para compensar ese rechazo en una tierra llena de enemigos hostiles e indomables, ofrece su flota entera para que ningún exiliado o compañero de desventuras caiga en la tentación de regresar a la patria. El dominio de Cartago residía, sobre todo, en su ventajosa posición geográfica en el mar, que favorecía el comercio y los intercambios de mercancías, además de procurar riquezas y poder. Un poder que, como veremos, se prolongó hasta el enfrentamiento con Roma. En la reconstrucción de Virgilio, la «infelix Phoenissa» cae presa de un amor incontrolable por Eneas, pero se ve abandonada por el héroe que debe proseguir su misión de fundar Roma, tal y como dicta la voluntad de los dioses. Dido, desesperada, se da muerte al alba con la espada que le ha dejado Eneas antes de partir, «un regalo no pedido para semejante propósito» (Eneida, 4, 647).

La narración de Virgilio no destaca el pasado de la reina Dido, con las vicisitudes y aventuras que ha vivido en el mar —y que, claro está, son las que nos interesan aquí—. Lo que cuenta es su presente, y su historia de amor con Eneas es el núcleo central de esta parte del poema. No obstante, en la reconstrucción de Virgilio el pasado ha dejado una huella indeleble en la existencia de Dido, que aflora de nuevo en la mente de esta —los riesgos de las aguas marinas, las pruebas superadas, las rutas llenas de peligros— y crea un fuerte lazo con el hombre de quien está locamente enamorada y que ha vivido experiencias análogas. Dos pasados que acercan y asemejan la existencia de sendos protagonistas.

Virgilio no insiste de forma explícita en este vínculo, pero este emerge de los versos y muestra elementos inconfundibles de afinidad: el abandono de la patria, la huida, la peligrosa travesía por mar, la búsqueda de una nueva tierra, la guía de los exiliados. Las tramas de los dioses son una fuerza externa que predispone y dicta los gestos de ambos protagonistas, pero las experiencias vividas constituyen una fuerza individual adquirida que acerca incondicionalmente a los amantes. Bien mirado, en los versos de Virgilio la conciencia de ambos con respecto al hecho de haber afrontado desafíos muy parecidos, entre ellos el viaje por mar, que supone alejarse de una tierra conocida para desembarcar en otra nueva, desempeña un papel primordial. El libro primero (vv. 340 ss.), en la breve historia de Dido expuesta por Venus a su hijo Eneas, recorre las etapas de la historia de la heroína: el asesinato de Siqueo, la preparación de la fuga, la partida de Tiro para huir de su hermano, el viaje por mar guiado por una mujer (*dux femina facti*) ... La tragedia se consuma en el libro cuarto del poema. Esta vez, la huida de Eneas y los teucros es la huida de Cartago y de Dido. El mar se transforma así en un hervidero de barcos prestos a zarpar y alegres navegantes (*laeti nautae*), pero la que se queda (*la relictā*) está desquiciada por el dolor, pues es *non ignara mali* [no es ciega ante los males]. Y Virgilio añade: «Qué gemidos emitías mientras, desde lo alto, contemplabas la orilla por donde pululaban las multitudes, y ¡ante los ojos tenías la superficie del mar toda sacudida por los clamores! Amor cruel, ¡a qué no obligas a los corazones de los hombres!» (vv. 408, 412). Una nueva metáfora marítima define la funesta ira de la reina, que no encuentra la paz y sopesa las posibles salidas que le quedan: «Redobla el tormento y, al resurgir el amor, azota y hierve la gran tempestad de la ira» (*magnoque irarum fluctuat aestu*) (vv. 531-532).

En nuestra reconstrucción, no resulta baladí el dilema que Dido contempla como solución final, cuyas alternativas se reducen a un viaje por mar: o bien sigue a Eneas y los marinos en su júbilo por la partida, o bien regresa junto a sus compatriotas a Tiro, obligándolos a zarpar con el viento (vv. 543-546). Sendos viajes alejarán a la reina de Cartago, pero en ambos casos el desembarco se impone como una salvación poco segura. Queda la muerte como tercera alternativa, y Dido elige esta última.

La vocación marina de la ciudad de Cartago, encarnada en las tramas de la historia mítica de la figura de Dido, se verá impulsada de nuevo durante la época romana, manteniendo su vigor, su fuerza, y su capacidad de expandirse por el Mediterráneo condicionará la historia. Así, será la gran rival de Roma y controlará no solo el continente africano, sino varias zonas marítimas muy amplias entre Sicilia, Malta, Cerdeña y España. Será la encargada de llevar productos artesanos y de lujoso refinamiento al Mediterráneo occidental. No por casualidad Ovidio, en la séptima epístola de las Heroidas, insiste en la importancia que adquiere el mar en la biografía de la reina púnica. En esa ficción literaria, Dido escribe a Eneas cuando este está a punto de abandonar Cartago, a pesar de la marejada en contra y los impetuosos vientos. El mar siempre está en el horizonte de expectativas de Dido. Al recordar los males que la han golpeado en su vida, las aguas marinas son el marco de su pasado y su presente. Una y otra vez, en el curso de la desesperada misiva, la reina revive los peligros a los que se ha enfrentado y el coraje que ha tenido que demostrar ante ellos:

Me veo forzada al exilio, dejo las cenizas de mi marido y mi patria para aventurarme hacia peligrosas rutas, con el enemigo a punto de alcanzarme. Desembarco en estas orillas después de huir de mi hermano y del oleaje, y adquiero este trozo de litoral que luego te ofrecí, ¡traidor! He fundado una ciudad y alzado muros que se yerguen durante largos trechos y desatan la envidia de las naciones vecinas. Soplan vientos de guerra: extranjera y mujer, me atacan por todas partes; inexperta, a duras penas puedo preparar las armas y las puertas de la ciudad.²⁸

El pasado, como vemos, se confunde con el presente. La cuenca del Mare internum obedece a las mismas reglas:

Conozco bien las olas que baten la costa africana: los momentos en que conceden o impiden la navegación son fijos. Cuando el viento lo permita, izaré las velas, pues ahora las ligeras algas tienen tu barco varado en tierra. Confiame la tarea de avistar el momento oportuno: partirás más seguro y seré yo misma, si quieres, la que no te permitirá quedarte.²⁹

Dido, a cambio de la ayuda ofrecida y por los méritos obtenidos en sus lides con el amado, solo pide algo de tiempo, para lo que

recurre a una metáfora habitual: «hasta que el mar se aplaque y la costumbre tempere mi amor» (*dum freta mitescant et amorem temperet usus*, v. 199). Mar y amor se ven como un binomio capaz de sacudir la existencia humana pero, con el tiempo, capaz también de aplacarse.

1. Cfr. Bettini y Brillante [

2002

,

37-210

].

2. Homero, *Odisea*,

4,

120

ss.

3. Cypria, Arg., p.

39

,

12

-

16

, Bernabé.

4. Homero, *Ilíada*,

3, 444-445

.

5. Traducción de Luis Segalá y Estalella, Madrid, Austral,

2011

(N. de la t.).

6. Safo, fr.

16, 9

V.

7. Íbico, fr.

282

,

6-9

P.-D.

8. Píndaro, Píticas,

11

,

33

-

34

.

9. Íbico, fr.

297

P.-D.

10. Heródoto,

2, 113-115

.

11. Estesícoro, fr.

192

P.-D.

12. La historia aparece narrada, entre otros, por Platón, Fedro,

243

a-b, e Isócrates, Elogio a Helena,

64

.

13. Cfr. Eurípides, Helena,

775

: «Después de diez años en Troya, pasé otros siete en el barco».

14. Pausanias,

3, 19, 10

.

15. Cátulo, Carmina,

64

,

60-68

.

16. Véase Romani [

1999

,

117-119

].

17. Homero, Odisea,

11

,

324

-

325

.

18. Véase Ieranò [

2007

,

41-44

].

19. Plutarco, Teseo,

20, 3-7

.

20. Eurípides, Hipólito,

155

-

160.

21. Séneca, Fedra,

85

-

91

.

22. Apolonio de Rodas, Argonáuticas,

3,

1073

.

23. Ibidem,

997

-

1001

.

24. Respectivamente fr.

3

,

10

,

17

, Bernabé.

25. Véase Angeli Bernardini [

2006

,

168

-

173

].

26. Virgilio, Eneida,

1, 347.

27. Novam cui condere [...] urbem, en Virgilio, Eneida,

1, 522.

28. Ovidio, Heroidas,

7

,

115-122.

29. bide,

169

-

174

.

VI. La muerte en el mar

Suicidios, muertes y feminicidios

Las causas del ahogamiento de una mujer en aguas marinas podían obedecer —también en la Antigüedad— a razones muy diversas: por accidente, por una fuerza provocada, por una autoridad impuesta, por la necesidad de un determinado ritual o bien por voluntad de la que se lanzaba al mar. En todos los casos se trataba de una muerte trágica que respondía a las exigencias más dispares: castigos, miedo, venganza, ordalía, desesperación y, naturalmente, pasión amorosa. Esta última es quizá la causa más llamativa de las historias vinculadas a una conclusión penosa de las vicisitudes femeninas pero, una vez más, observamos que reducirlo todo al poder de Eros puede ser insuficiente.

El mito demuestra una gran variedad de impulsos emotivos en las mujeres que sufren un final tan terrible como ese o bien se enfrentan a él. Sabemos que el katapontismos, es decir, la muerte por ahogamiento, reservado a las mujeres que regentaban burdeles, se puso en práctica bajo el mando del tirano Periandro para moralizar la ciudad de Corinto.¹ Del historiador Teopompo² nos ha llegado la noticia de que otro tirano en la isla de Lesbos, Cleómedes de Metimna, metió en sacos a las mediadoras que empujaban a la prostitución a las mujeres libres de la ciudad, así como a tres o cuatro meretrices famosas, y ordenó arrojarlas al mar. Se trataba de una muerte violenta, designada como un castigo análogo al barathon, la «precipitación», es decir, el lanzamiento por un precipicio, reservado a los culpables de crímenes religiosos.³

El mito contempla otros casos de decesos femeninos en las aguas marinas que pueden ser muertes provocadas y buscadas, muertes accidentales acaecidas durante un intento de fuga o bien suicidios, sobre los que vamos a detenernos en el presente apartado. Detrás del mencionado acontecimiento del katapontismos casi siempre hay

una historia dolorosa, como una violencia súbita o un trato injusto.⁴ Tampoco hay que desdeñar el efecto imitativo del acto por su valor simbólico. Si bien para el hombre antiguo —sobre todo si era marino, comerciante, mercenario, colonizador, corsario o algo similar— el mar como tumba entra en la categoría de posibilidades reales y forma parte del horizonte de expectativas más común, para la mujer, en cambio, la tierra es el lugar de sepultura más natural y previsible, y adentrarse en el oleaje para morir sin sepultura (intumulata) constituye la muerte más desesperada.⁵ Basta echar un vistazo a las colecciones de epigramas funerarios de la Antigua Grecia para darse cuenta de que hay muchos dedicados a los personajes masculinos, perecidos en un naufragio, en una batalla naval o en peligros ligados a tempestades imprevistas, pero son muy escasos, casi inexistentes, los que aluden a personajes femeninos que hayan muerto en el mar.⁶ El suicidio en el mar es, por tanto, el resultado de una elección, la más trágica y dolorosa, por parte de la mujer. La espada, el ahorcamiento o el veneno otorgan una virilización, un acto de coraje extremo y casi masculino a la mujer que desea quitarse la vida. Por el contrario, arrojar a las olas parecer responder a un acto de renuncia menos osado; un rechazo, casi resignado, a sobreponerse y seguir viviendo. La mujer, presa de la pena y la desesperación, se aleja voluntariamente de su entorno, separándose de su comunidad. En este sentido, resulta ejemplar el mito de las dos hermanas Molpadia y Párteno, hijas de Estáfilo y hermanas de Reo, que, temiendo la cólera de su padre, se arrojaron al mar desde lo alto de un acantilado. Apolo sintió pena por ellas y las recogió para llevarlas a dos ciudades de Quersoneso. En cuanto a Reo, más adelante hablaremos de ella.

Es innegable que, en la Antigüedad, el impulso de lanzarse al oleaje por voluntad propia conllevaba una carga erótica muy fuerte, pero aun así, no sería prudente forzar una distinción entre los hombres y las mujeres que eligen esta forma de muerte. Tanto unos como otros pueden ser presa del tormento amoroso y sentir el impulso de arrojar a las aguas. Así lo confirma el poeta Anacreonte cuando escribe: «Saltando de nuevo desde la roca de Léucade / en el blanco oleaje me sumerjo, ebrio de amor».⁷ La leyenda sobre Safo también cuenta, tal y como hemos visto en la introducción, que se lanzó desde la roca de Léucade a causa de sus amores infelices con el barquero Faón. Está claro que, en esta ocasión, la poesía ha

acercado las experiencias masculinas y femeninas, en cualquier caso ligadas al misterio y el encanto del ambiente marino.

Dejaremos a un lado los relatos protagonizados por hombres para centrarnos en las mujeres, protagonistas de penosos acontecimientos que concluyen trágicamente con la muerte entre las olas. Es importante observar que esos casos han sobrevivido en la memoria, más que por los aspectos patéticos y dramáticos resaltados en la poesía y el arte, por las motivaciones etiológicas, topográficas y folclóricas que contienen y confieren al recuerdo.

En este capítulo insistiremos en todas esas motivaciones ya que, en las diversas historias relativas a las heroínas que se enfrentan a la muerte en el mar, esta clase de interés, típico de la mentalidad de los antiguos griegos —muy implicados en la investigación de los orígenes y las causas (aitia) sobre las que se asentaban los usos y las invenciones—, brilla de forma clara y notoria. La conexión entre el pasado mítico y el presente viene dada por la curiosidad por las metamorfosis de animales del ambiente marino (alciones, garzas...), el interés por identificar el «primer creador» (protos eures) o el deseo de descubrir el origen de un nombre propio. La poesía helenística ha cultivado ese tipo de indagación cultural que la curiosidad docta y erudita alienta.

Alción

Hija de Eolo, rey de los vientos. Tras la muerte a causa de un naufragio de su amado marido, Ceix, echa a correr por la playa donde él había soltado amarras, salta desde el muelle y, llena de dolor por la pérdida, se arroja al oleaje (katapontismos). Los dioses, piadosos, la transforman en el pájaro marino que lleva su nombre. El momento de la metamorfosis, que coincide con el salto al agua, aparece descrito en Ovidio: «Salta allí, y prodigioso fue que pudiera: volaba, y golpeando con sus recién nacidas alas el aire leve, rozaba lo alto, pájaro triste, de las olas, y mientras vuela, un sonido a la aflicción semejante y lleno de queja dio su boca, crepitante de su tenue pico».⁸

Hele

Es hermana de Frixo, ambos hijos de Atamante, epónimo de la llanura atamantina de Beocia, y de Néfele, su primera mujer.⁹ Ino, segunda mujer de Atamante, los persiguió y tramó un terrible engaño contra ellos. Convenció a las mujeres del lugar para que tostaran el grano destinado a la siembra de modo que, a la primavera siguiente, hubo una gran escasez. Ino persuadió a Atamante para que sacrificara a Frixo ante Zeus para acabar con la situación. La madre de este, Néfele, acudió a salvarlo y Frixo y su hermana huyeron en un carnero con el vellocino de oro enviado por Hermes. Él logra llegar a Cólquide, donde los lugareños lo acogen amablemente, mientras que Hele se precipita al mar y muere en el estrecho que, en su honor, pasa a llamarse Helesponto, «el mar de Hele»,¹⁰ o Virginis aequor, según lo define Ovidio, donde la virgo es Hele.¹¹

escila

No hay que confundirla con la monstruosa Escila homérica pues, en este caso, nos referimos a la hija del rey Niso de Megara. El mitógrafo Apolodoro se encarga de explicarnos la historia.¹² Minos, responsable de la talasocracia de la isla de Creta en el mar Egeo, armó una flota contra Atenas y conquistó la ciudad de Megara, donde reinaba Niso. Este tenía un mechón rojo en la cabeza, y un oráculo predijo que, si lo perdía, moriría en el acto. Su hija Escila, enamorada del conquistador y enemigo Minos y sacudida por el dilema entre el amor y el deber filial, se lo arrancó para ayudar a su amado. Pero cuando Minos ocupó la ciudad, la joven se agarró con los pies a la proa de la nave y murió ahogada. Los dioses, impetuosos, la convirtieron en ave (ciris). Ovidio relata su triste historia en el libro viii de las Metamorfosis, vv. 6-151. El tema aparecerá de nuevo en un epilío, titulado Ciris, de un poeta

anónimo latino más tardío, pero atribuido tradicionalmente a Virgilio. En la continuación de la aventura, el mismo Minos, toda vez que sale victorioso del conflicto naval, impone a los atenienses enviar a siete hombres y siete mujeres jóvenes de la ciudad cada año para que sean pasto del Minotauro. De la aventura de Teseo, que acompaña a los jóvenes de Atenas a la isla de Creta, hablaremos en el capítulo VIII a propósito de los grupos de muchachas que emprenden travesías marinas peligrosas y llenas de imprevistos.

Ino

Fue la segunda esposa de Atamante, rey de Orcómeno, en Beocia. Era hija de Cadmo y hermana de Sémele, madre de Dioniso, nacido de la relación adúltera de esta con Zeus. En la segunda olímpica (vv. 22-23), Píndaro define a las dos hermanas como «hijas de Cadmo, del bello trono, que tanto sufrieron». Cuando Sémele murió fulminada por Zeus, Ino remplazó a su hermana y amamantó a Dioniso al llegar a Brasie en el curso de sus peregrinaciones.¹³ Crió al dios junto a sus hijos, Learco y Melicertes, lo cual le valió la cólera de Hera, furiosa por la traición de Zeus. Para vengarse, la diosa hizo enloquecer a los cónyuges Atamante e Ino. Esta, loca de dolor por la muerte de su hijo Learco, a quien Atamante había asesinado por error, se arrojó al mar (katapontismos) con el cadáver del otro hijo, Melicertes, a quien ella misma había matado metiéndolo en un caldero de agua hirviendo.

En la Medea de Eurípides, Ino aparece recordada como la única mujer —aunque, en realidad, no fue la única— que levantó la mano contra sus propios hijos en la época antigua:

Solo he oído el caso de una mujer, una sola, que en tiempos antiguos levantara la mano contra sus hijos: fue Ino, que se volvió loca por voluntad de los dioses cuando la consorte de Zeus la echó de casa, obligándola a deambular por el mundo. Desventurada, se lanzó al mar con sus hijos asesinados, y junto a ellos encontró la muerte.¹⁴

Después de que Ino se arrojara al mar, las nereidas se apiadaron de ella y la transformaron en Leucotea, «la diosa blanca». Con esta epiclesis es venerada en varios lugares. En la Odisea, Odiseo logra salvarse de un peligro en mitad del mar gracias a la aparición de Ino-Leucotea, que lo exhorta a abandonar la balsa y nadar hacia la orilla tras darle un velo —una especie de amuleto— para que lo lleve sobre el pecho.¹⁵ En la tradición, Ino se convierte en una figura que encarna la ayuda mágica en la navegación, tal y como recoge Propercio.¹⁶ Melicertes se transforma en el dios Palemón, en cuyo honor Sísifo estableció los Juegos Ístmicos en Corinto. Juntos, madre e hijo protegen a los marinos y los guían en las tempestades. En Ifigenia entre los tauros de Eurípides aparece un hombre en grave peligro en mitad del mar que reza la siguiente plegaria: «Oh, hijo de la marina Leucotea, protector de los barcos, señor Palemón, sé propicio a nuestra suerte» (vv. 270-271). Cesare Pavese llama Leucó a Ino en sus Diálogos con Leucó, como ya hemos mencionado más arriba. En las Dionisiacas de Nono de Panópolis, Ino-Leucotea adquiere un papel muy importante en la parte humana de la biografía del dios Dioniso.

Asteria

Según relata Hesíodo en su Teogonía (vv. 409-411), Asteria, «estrella», es hermana de Latona y madre de Hécate, de su unión con Perses. Perseguida por Zeus, que pretendía violarla por un impulso amoroso, se transformó en codorniz (ortyx) y se lanzó al mar donde se convirtió en una roca a la deriva. Acto seguido, se transmutó en una isla llamada Ortigia (Ortyx). Según Calímaco, en Ino en Delos (vv. 35-38), Asteria es el antiguo nombre de la isla de Delos, donde Latona tuvo a Apolo y Artemisa tras un largo deambular a causa de los celos de Hera, con el propósito de hallar un sitio donde parir. Fue el dios Apolo quien ancló el peñasco al fondo del mar y lo rebautizó como Delos. En la isla se celebraban las Delias cada cuatro años, fiestas típicas en honor del dios.

Era una joven sacerdotisa de Afrodita que vivía en Sesto, una ciudad situada en la orilla tracia del Helesponto; una joven de quien Leandro, residente en Abidos, en la orilla opuesta, estaba muy enamorado. El locus del enamoramiento, al igual que en otras historias, es de suma importancia. Puesto que ambos jóvenes no tenían esperanzas de casarse debido a la hostilidad de los padres de Hero hacia el matrimonio, Leandro, para ver a su amada, atravesaba el estrecho a nado cada noche, guiado por una antorcha, «mensajera de la voluntad de Afrodita», que Hero encendía en lo alto de la torre en la que vivía. Una noche de viento y tempestad, la antorcha se apagó y Leandro no logró llegar a la costa y, arrastrado por las olas, murió ahogado. Su cadáver se halló en la playa de Sesto al alba y Hero lo vio desde su atalaya. Desesperada, murió arrojándose al mar. Este relato no aparece consignado en la poesía griega arcaica o clásica, sino en dos famosas Heroidas de Ovidio (18 y 19) y un epilio titulado Hero y Leandro, del poeta griego Museo (v siglo d. C). Durante siglos, los jóvenes protagonistas constituyeron el ejemplo por excelencia del amor desesperado e infeliz.¹⁷ En la carta ovidiana que Leandro escribe a Hero, el joven nadador describe sus movimientos decididos y vigorosos, las amplias brazadas, la mirada fija a través de las olas, la fatiga tremenda y el amor final a modo de recompensa. En su respuesta, la amante recuerda la penosa espera, el miedo ante el mar y la tempestad, la angustia por la suerte del amado. El mar con sus imprevisibles transformaciones es el escenario en que se consuma la historia. En el breve poema de Museo —de 343 versos en total—, el mar favorece y alienta el amor nocturno, pero al mismo tiempo se muestra despiadado y cruel. La primera parte presenta un tono fabuloso y lánguido que, de repente, se transforma en tormenta marina con la descripción de la noche trágica a partir del verso 309: «Llegó la noche y los vientos espantosos, expirando ráfagas de sopló impetuoso que se vertieron todas juntas en la orilla del mar [...], ola a ola se derramaba el agua en sacudidas que mezclaban el cielo y el mar». El tema, gracias al pathos del ahogamiento y el suicidio escenográfico de Hero, fue uno de los más populares en la pintura italiana y flamenca del siglo xvii. Hero y Leandro se convirtieron en

un símbolo del amor llevado hasta el sacrificio extremo.

1. Sobre la desmesura en las tendencias eróticas de Periandro, véase Catenacci [

2012

,

121

-

125

].

2. Teopompo, Die Fragmente der Griechischen Historiker (FGrHist),

115

F

227

.

3. Cfr. Cantarella [

1991

,

96

-

100

].

4. Cfr. Gallini [

1963

].

5. Ovidio, Heroidas,

2

,

131

-

136

.

6. Cfr. por ejemplo Pfohl [

1967

].

7. Anacreonte, fr.

94

Gent. (traducción de B. Gentili).

8. Ovidio, Metamorfosis,

11

,

731

-

735

(traducción de G. Chiarini).

9. Hesíodo, Catálogo de mujeres, fr.

68

M.-W.

10. Apolodoro,

1, 9, 1-2.

11. Ovidio, Heroicas,

18

,

117

.

12. Apolodoro,

3, 15, 8.

13. Pausánidas,

3, 24, 4.

14. Eurípides, Medea,

1282-1289

.

15. Homero, Odisea,

5, 333-353

.

16. Propertio,

2, 28, 20.

17. Para una visión completa de la presencia del episodio en la literatura y el arte de la Antigüedad a la Edad Media, véase Montiglio [

2018

], quien ofrece un detallado examen de las principales fuentes relacionadas con la leyenda, con especial hincapié en el mundo romano y la figura del nadador impávido de Leandro. Sobre la fortuna extraordinaria de la conmovedora historia de amor y muerte entre Hero y Leandro en la poesía, el arte y la música a lo largo de los siglos, véase Murdoch [

2019

].

VII. Femicidios frustrados, rescates milagrosos y amores correspondidos

Historias con final feliz

Si hasta ahora hemos visto que en las historias de amor prevalecía el aspecto de la conquista por parte del hombre, con las inevitables y desgraciadas consecuencias que esta supone para la víctima, no debemos olvidar que, para los antiguos, el amor también era una *combinaison d'éléments variés*, es decir, una sucesión de dichas y dolores, tal y como veremos en el capítulo dedicado a las protagonistas de la novela helenística.

Podría decirse que este género literario se desarrolla a través de los siglos después de la épica homérica, la épica menor, la lírica y la tragedia, y que, a partir del siglo iv a. C., la caracterización de las heroínas sufre un cambio significativo con respecto a la situación de la mujer. Un cambio que, como veremos, está en consonancia con los tiempos y responde a una realidad histórico-social transformada para acatar los nuevos gustos de los oyentes del relato. Aun así, cabe señalar que, en las tradiciones míticas que convergen en la producción poética arcaica y clásica de la Grecia anterior a la época helenística, el amor también se presentaba caracterizado por diversos matices y no siempre era desgraciado y dramático. Así, en cuanto al género femenino, no faltan los rescates milagrosos, los enamoramientos súbitos y duraderos y el happy end para las historias que empiezan mal y siguen peor.

En algunos de esos casos, la trama narrativa cuenta con la presencia de un intermediario que, por compasión, salva a la víctima designada y no obedece la orden de procurarle el mal o acabar con ella. A esa tipología de personaje responde Nauplio, viajero por excelencia, magnífico marino y profundo conocedor de la navegación. Es el prototipo de mediador que brinda sus servicios a los poderosos, que se benefician de su intervención sin mancharse

las manos con matanzas, exilios y castigos directos. En el storytelling, Nauplio actúa como la figura que siente piedad por su víctima y la salva. En este sentido, resulta emblemática la historia de Aérope y Clímene, hijas de Catreo, rey de Creta. Catreo pregunta al oráculo acerca de su propia muerte, y este le responde que morirá a manos de uno de sus hijos. Presa del espanto, lleva a sus hijas a Nauplio y le ordena que las ahogue. Sin embargo, Nauplio salva a las dos jóvenes y entrega a Aérope a Atreo como esposa mientras él se casa con Clímene.

Un papel análogo se encomienda en el mito a Temisón en la aventura de Frónima. Según Heródoto,¹ Etearco, rey de la ciudad de Oaxo en la isla de Creta, tenía una hija llamada Frónima cuya madre había muerto, de modo que se casó en segundas nupcias. La segunda mujer se convierte, de nombre y de hecho, en la madrastra de la muchacha, infligiéndole humillaciones y maquinando tramas contra ella. Convince a su marido de que la hija ha cometido un pecado de derroche y al padre, que la cree, se le ocurre librarse de la joven entregándosela a Temisón, un mercader de Thera, para que la ahogue, y este jura llevar a cabo el encargo. Se lleva a la joven, suelta velas y, cuando ya se encuentra en alta mar, la ata con unas cuerdas y la lanza por la borda para cumplir el juramento pero, acto seguido, embargado por la pena recupera su cuerpo y lo lleva a Thera. Allí, Frónima conoce al rico Polimnesto, con el cual tuvo un hijo tartamudo, Bato i, fundador de la ciudad de Cirene en Libia.

Por lo que respecta a Temisón y a Bato i, los orígenes de Cirene — llamada desde la época más antigua «la Atenas de África» y situada en la costa del mar de Libia, a poca distancia del puerto de Apolonia— han sido recogidos por parte de la historiografía y, sobre todo, de la poesía griega. En la novena de las Píticas, Píndaro cuenta que la ninfa tesalia Cirene, valiente cazadora de animales salvajes, fue avistada por Apolo mientras cazaba un león. El dios se enamoró de ella y la llevó a la ciudad libia que luego tomaría su nombre. La unión de Apolo con la ninfa engendró a Aristeo, «el mejor» de los dioses y benefactor de los hombres. Sobre la heroína también escribieron varios mitógrafos como Ferécides de Siros² o Agretas, que en el libro primero de Los asuntos de Libia narra que Apolo condujo a la bella Cirene primero a Creta y, de ahí, a Libia.³ Se trata, pues, de una historia con vacilaciones y acontecimientos

felices que acaba bien. Sucede lo mismo en el caso de Píndaro, ya que el hombre que le encargó componer la obra era Telesícrates, un personaje muy influyente de Cirene que había pagado una suma generosa para celebrar su figura.

Vamos a seguir con otros relatos femeninos que bien se han desarrollado, bien han concluido con el trasfondo del Mare nostrum o los mares territoriales que lo componen. Son historias —a decir verdad, más escasas y menos conocidas— que contemplan a las heroínas desde una perspectiva favorable en el contexto religioso, cultural y socioeconómico del Mediterráneo. Figuras que se alejan de las víctimas pasivas y atormentadas de las páginas precedentes para erigirse en mujeres activas y portadoras de innovaciones, mejoras, fundaciones y expansiones comerciales. La escasez de menciones y la poca fortuna que estas figuras han tenido en la poesía y el arte con respecto a otras mucho más famosas se debe a que proceden de la periferia (Gortina, Samos, Serifos, Élide). Pero, más probablemente, es la estructura de los personajes no del todo trágicos, o al menos no trágicos hasta el final, lo que reduce su perduración y su celebridad. La mala suerte, en última instancia, siempre ha suscitado mayor interés que la buena suerte por parte del lector o espectador.

Britomartis

Hija de Zeus y Carmé, era una ninfa virgen, compañera de Artemisa en la ciudad cretense de Gortina. Minos, el rey de la isla, se enamoró de ella y la persiguió durante nueve meses por las montañas y los valles. Cuando estaba a punto de atraparla, Britomartis se lanzó al mar desde un altísimo acantilado y cayó en las redes de los pescadores, que la recogieron y así pudo salvarse. Por ello, a partir de entonces la llamaron Dictinna, «la muchacha de la red» (diktyon, red de pesca), y el monte desde donde saltó pasó a llamarse Dicteo. La epiclesis de Dictinna también se atribuye a Artemisa. En honor de Britomartis se establecieron varios ritos sagrados y se erigieron diversos altares. En su «Himno a Ártemis»,⁴ Calímaco narra brevemente la historia y designa a la ninfa como la

más querida por la diosa. Durante la huida por los bosques de Creta, un ramo de mirto se enredó en el peplo de la muchacha fugitiva, que se enfureció con la planta y la excluyó de sus fiestas. Calímaco enumera a las demás compañeras de Artemisa, pero subraya la preferencia de la diosa por la virgen de Gortina.

Admete

Hija de Euristeo, enemigo implacable de Heracles, vivió en Argos, donde era sacerdotisa de Hera argiva, esposa de Zeus y soberana del Olimpo. Cuando su padre murió, tuvo que huir de Argos para refugiarse en la isla de Samos, llevando consigo la estatua de la diosa, depositada bajo su custodia. Al encontrar un antiguo santuario de Hera en la isla, llamado Heraion y fundado por los léleges y las ninfas muchos años atrás, uno de los templos más espléndidos de la Antigüedad, depositó la estatua allí.⁵ Acto seguido, los piratas, enviados por los argivos, se adueñaron de ella, pero al no ser capaces de izar las velas y zarpar, comprendieron que la diosa deseaba quedarse en Samos. Admete purificó la estatua y la devolvió al templo.⁶ La figura de la joven se inscribe en la categoría de las sacerdotisas, ministras divinas, celebradoras de los ritos sagrados y profetas que, tal y como veremos en la segunda parte de la obra, estaban rigurosamente vinculadas a una divinidad. A través de las vías marítimas, difundían cultos y ritos a lo largo y ancho del Mediterráneo, contribuyendo a favorecer la mezcolanza de rituales y la coparticipación de tipo cultural en la visión inclusiva y compartida del fenómeno religioso. En este caso, la función celebrada en el mito halla una correspondencia efectiva con la vida diaria de la clase sacerdotal femenina.

Andrómeda

Hija de Cefeo, rey de los etíopes, y de la nereida Casiopea, fue

encadenada desnuda a una roca de la isla salvaje de Serifos y ofrecida como pasto a un monstruo marino enviado por Poseidón. Se abandonó al sueño⁷ y, finalmente, la salvó Perseo, que regresaba de la expedición contra las gorgonas y se enamoró de ella. Así, pidió su mano a Cefeo tras haberla liberado de sus cadenas⁸ y haber matado al monstruo, pero Fineo, hermano de Cefeo, también quería desposar a su sobrina, de modo que empezó a conspirar contra Perseo. Sin embargo, el héroe extrajo la cabeza de Medusa de la alforja donde la había guardado y petrificó a Fineo y a los habitantes de Serifos.⁹ Junto a Perseo, Andrómeda está tradicionalmente considerada la progenitora de la estirpe de los soberanos etíopes.¹⁰ Cuando abandonó Etiopía, Perseo condujo a Andrómeda en barco hasta Argos, según explica Ferécides,¹¹ y de ahí a Tirinto. El viaje de Andrómeda a Argólide junto al héroe salvador Perseo no solo concluye un terrible calvario, sino que incluye a Andrómeda en las tradiciones míticas argivas, otorgándole una función primordial.

Aretusa

Era compañera de la diosa Artemisa, a quien, según hemos apuntado varias veces, le encantaba rodearse de un séquito de fieles amigas dispuestas a todo. Perseguida por el río Alfeo, que se había enamorado ardientemente de ella, huyó atravesando las profundidades marinas desde la Hélide hasta el islote de Ortigia, en Siracusa, donde se convirtió en fuente. Según la creencia, atestiguada incluso por Píndaro, las aguas del Alfeo, después de recorrer un tramo submarino, emergen de nuevo cerca de Siracusa, en la isla de Ortigia, para mezclarse con la fuente de agua dulce Aretusa.¹² Cabe suponer que la leyenda alude a una ruta efectivamente utilizada por los marinos, entre la costa iónica del Peloponeso (Hélide) y Sicilia Oriental.¹³ La fundación de una colonia, según lo que nos ha llegado de las fuentes antiguas, solía obedecer a un oráculo de Delfos. La fundación más antigua está ligada a Siracusa, colonia de Corinto en el año 733 a. C., al menos, según la cronología de Tucídides.¹⁴ El oikistes o fundador de la colonia fue Arquias, un heráclida perteneciente a la familia de los

Baquíadas, que presumían de descender de Heracles. Pausanias refiere que la pitia dio la siguiente respuesta a Arquia: «Una cierta Ortigia se encuentra en el mar brumoso / sobre Trinacria, donde la boca del Alfeo gorgotea / unido a las fuentes de Aretusa, la de la bella corriente».¹⁵ Según Carmine Catenacci, hay muchas probabilidades de que el oráculo de Arquias sea auténtico. El mito de Aretusa era, ciertamente, muy conocido en la Antigüedad y la historia de la ninfa, inspiradora del amor de Alfeo, que la persiguió bajo el mar de la Hélide hasta Sicilia y, después de la metamorfosis de Aretusa en fuente, se unió a sus aguas, respondía a las exigencias de una colonización no violenta ni impuesta por la fuerza. Más bien daba a entender una relación constructiva y simbolizaba la continuidad con Grecia y su patrimonio mítico y geográfico. Por otra parte, el tema del amor entre Alfeo y Aretusa aparece en la poesía griega a partir del siglo vii a. C. Ya con anterioridad a Píndaro, Íbico señala el recorrido marino de Alfeo.¹⁶ Ortigia era sede de un culto a Artemisa, asociada a los caballos y las victorias hípicas. También en este caso la figura femenina de Aretusa establece una conexión entre dos polos importantes del Mediterráneo: la Hélide (y más concretamente, Olimpia), y Sicilia.

1. Heródoto,

4, 154-155

.

2. Ferécides de Siros, FGrHist,

3

F

58

= fr.

141

Dolcetti.

3. Agretas, FGrHist,

762

, F

1

.

4. Calímaco, «Himno a Ártemis»,

189

-

205

.

5. Sobre el santuario, cfr. Pausanias,

7, 4, 4

.

6. Menodotos de Samos, FGrHist,

541

, F

1

.

7. Propertio,

1, 3, 1-4

.

8. Ovidio, Heroicas,

15, 35-36

.

9. Apolodoro,

2, 4, 3.

10. Heliodoro, Etiópicas,

10

,

6

.

11. Ferécides de Siros, FGrHist,

3

F

12

= fr.

45

Dolcetti.

12. Píndaro, Nemeas,

1, 1-6.

13. Cfr. Catenacci [

2013

,

198

-

201

].

14. Tucídides,

6, 3, 2

.

15. Pausanias,

5, 7, 3.

16. Íbico, frr.

321

-

323

P.-D.

VIII. Enfrentarse al mar en grupo

Comunidades míticas femeninas a la deriva

El término «grupo» no debe llevarnos a asumir ninguna forma de asociacionismo femenino, impensable en la Antigua Grecia. En el lenguaje del mito, indica más bien un conjunto de personas que comparten una determinada experiencia y se pliegan a una serie de usos y costumbres de carácter comunitario. Al menos, así lo entendemos nosotros. Por ejemplo, las amazonas sí representan una verdadera comunidad, pero el término «grupo» es mucho más restringido y limitado. Pueden ser mujeres emparentadas por un vínculo de sangre, como las danaides o las asópides, o bien proceder de un mismo país allende el mar, o bien reunirse al servicio de un dios, como las ménades. Las danaides, por su parte, son una colectividad femenina difusa con un nombre global derivado del padre, Dánao, ancestro epónimo, a su vez, de la raza de los dánaos. Las danaides pueden equipararse, en cuanto que grupo, a las náyades, ninfas de la vida acuática que, según la tradición, también son cincuenta. En cambio, las asópides son hijas del río Asopo. Pausanias¹ nos brinda, en este sentido, una noticia de cierto interés: que en Olimpia existía un «grupo» de dieciséis mujeres que, cada cuatro años, tejía un peplo para la diosa Hera y organizaba unos juegos llamados Hereos, consistentes en una carrera para muchachas. Las dieciséis mujeres recibían la ayuda de otras tantas colaboradoras.

El «grupo», en la vertiente masculina, podía estar representado por numerosos hombres jóvenes dedicados a la caza junto a Artemisa (Aristeo, Acteón, Hipólito, Adonis, etc.). También pueden considerarse un «grupo» las siete jóvenes atenienses que, unidas por un mismo destino de muerte, y junto a otros siete jóvenes masculinos, atravesaban cada año el mar Egeo desde Atenas para sacrificarse como tributo al Minotauro, según los pactos establecidos tras la victoria del rey de Creta frente a Atenas.

Las danaides

Las danaides son las cincuenta hijas de Dánao, descendiente de Io, quien, como hemos visto en el capítulo IV, fue seducida por Zeus en la tierra de Argos y transformada, por los celos de Hera, en una ternera blanca en huida permanente por tierra y mar. Después de una larga travesía marítima, la joven llegó a Egipto y dio a luz a Épafo, que da origen a la estirpe de los hermanos Dánao y Egipto. A causa de la terrible rivalidad que surge entre ambos, Dánao manda construir un barco llamado pentekontoros para huir de Egipto con su descendencia, compuesta por cincuenta hijas, y refugiarse en Argos, pero los hijos de Egipto zarpan también en persecución de la nave. Según la tradición, el consejo de construir el casco con cincuenta remadores, veinticinco a cada lado, se lo dio Atenea a Dánao, quien consagrará un templo a la diosa en la isla de Rodas como muestra de gratitud.² Ya hemos visto que el viaje de ida de Argos a Egipto corrió a cargo de Io, antepasada de la estirpe de Belo, y el trayecto la llevó a la salvación, como alegoría del pasaje de la desgracia a la seguridad. La tierra del Nilo, fértil y fecunda, es el símbolo de la continuidad del ghenos de Io y de su prosperidad. Una vez en Libia, las danaides muestran su naturaleza fuerte y belicosa, que las convierte en expertas cazadoras. Una confirmación indirecta de semejante espíritu aparece en un fragmento de Melanípides de Melos, autor de ditirambos del siglo v a. C.,³ que presenta a las danaides como guerreras y cazadoras: gritan como hombres, corren en carros tirados por caballos y gozan de los placeres de la caza. El viaje de las danaides de Egipto a Argos se inscribe en una perspectiva análoga pero antitética a la de Io. Así, estas abandonan el país egipcio, inhóspito y hostil, para hallar refugio y protección en la ciudad de Argos, antigua patria de Io.

En su conjunto, el mito de las danaides era muy conocido en la Antigüedad y está muy bien documentado en los testimonios literarios.⁴ La aventura mítica también se reconstruye, en sus rasgos esenciales, en la tragedia *Las Suplicantes* de Esquilo, que ha llegado entera hasta nuestros días. La misma versión de la Biblioteca de Apolodoro está bastante completa. En *Las Suplicantes* de Esquilo,

las danaides culminan el viaje de Io a la inversa pero, a diferencia de su antepasada, no vagan por países remotos, sino que se dirigen directamente de Egipto a Argos en su «viaje de la esperanza». La travesía de las jóvenes heroínas se lleva a cabo en un barco «que surca las olas del mar para arribar a la tierra de Argos»,⁵ como un viaje de grupo sin tempestades y con vientos favorables. Aunque el texto no lo especifique, el punto de partida no puede ser sino la casa paterna, en Egipto. Las danaides parten con intención de huir de la guerra y de las bodas con sus primos, los hijos de Egipto. Tras el desembarco en Argos, las danaides encarnan la tradición mítica en su forma más profunda y radical y en relación con las aguas de la región argiva, descrita como «sedienta» en la época más arcaica. De hecho, proveen abastecimiento hídrico y toda clase de invenciones en el arte de la excavación de pozos en la región de Argólide. El asesinato de sus primos durante la noche de la partida, a excepción de Linceo, y la transformación de la ciudad de Argos de páramo seco en paraje rico en agua, pertenecen a la parte más propiamente argiva de la leyenda de las danaides, repleta de peripecias y versiones y siempre vinculada a las acciones de las jóvenes. Baste pensar en los cuatro manantiales que brotaron en territorio argivo, así como en el destino de una de las danaides, Amimone, que se estableció en Argos y tuvo un hijo con Poseidón llamado Nauplio, el mediador del que ya hemos hablado en varias ocasiones.

Las ménades

Son las mujeres secuaces de Dioniso, que llegan por mar desde las islas del Egeo hasta Argos siguiendo al dios. Pausanias las llama Haliai —«mujeres del mar»— y se refiere a un sepulcro colectivo en la ciudad de Argos, identificándolas así con mujeres que, siguiendo a Dioniso, murieron en combate por él frente a los argivos liderados por Perseo, quien acabó con sus vidas tras la victoria.⁶ Sobre el conflicto entre Perseo y Dioniso versaba, probablemente, un ditirambo de Píndaro que se ha perdido casi en su totalidad.⁷ En Argos se mostraba el sepulcro colectivo.⁸ En cambio, la sepultura de la ménade Coreia era individual, en homenaje a su rango más elevado.⁹ Tras la reconciliación de Dioniso con los argivos, la

ciudad instauró el culto dionisiaco y tal vez llegaron a celebrarse las fiestas Agrarias en honor del dios. Las ménades desempeñaron un papel muy importante en la configuración dionisiaca y ocuparon un lugar preeminente en el culto al dios, pero su origen está marcado por la incertidumbre de la leyenda.

Las asópides

Son hijas del río Asopo, que posee una naturaleza semidivina en cuanto que hijo de un dios (Zeus o Poseidón) y una heroína (Pero o Eurínome). Su número varía, pero se mantiene entre nueve o doce y veinticuatro. Probablemente, en el personaje de Asopo confluían tradiciones vinculadas a Beocia —pues el Asopo es el principal curso de agua en Beocia meridional— y a la región de Fliunte, en el Peloponeso nororiental (Sición). En unos versos de la poeta beocia Corina,¹⁰ las asópides son nueve hijas del río beocio, mientras que según Baquilides, en el noveno de sus Epinicios, son hijas del río de Sición. Todas son bellas y atractivas, y todas tienen aventuras con los dioses para originar genealogías de gran importancia y relieve. En este contexto, nos interesan especialmente las jóvenes asópides que, por su hermosura, suscitan el amor o el interés de un dios que las rapta y las transporta, a través del mar, hasta islas donde se consuma el acto amoroso y se fundan ciudades epónimas de las heroínas. Comencemos por Córcira, raptada por Poseidón de la ciudad de Fliunte y llevada a la isla que tomará su nombre. Los marinos que la atisbaron de lejos «ennegrecida por el bosque oscuro que surgía de todas partes, la llamaron Córcira Negra».¹¹ De la unión de Córcira con Poseidón nace Féax, epónimo y progenitor de su pueblo.¹² Los feacios, a quienes Odiseo visitó en su viaje de regreso a Ítaca, eran conocidos por ser grandes marinos, generosos y hospitalarios. La aventura amorosa de Córcira, con el rapto incluido por parte del dios del mar, resulta emblemática porque se aleja del destino al que se dirigen casi todas las víctimas del harpaghe de un dios. La función genealógica otorga a la heroína una identidad fundamental, como hemos subrayado en el caso de otras jóvenes, y la descendencia compensa la amarga experiencia de la violencia sufrida.

Apolo se enamoró de Sinope y la llevó al lugar donde se fundaría la ciudad homónima, colonia milesia del Ponto. La pareja concibió un hijo de nombre Sirio. Salamina fue raptada por Poseidón, quien la llevó a la isla que tomó su nombre. De la unión de ambos nació Cicreo, que reinó en la isla. Calcide, por su parte, llegó hasta la isla de Eubea con Poseidón y, una vez allí, dio su nombre a la ciudad situada en el estrecho de Euripo. Finalmente, Egina fue raptada por Zeus en Fliunte y se la llevó a Enone, isla que, más tarde, pasaría a llamarse Egina.¹³ Allí la joven se unió a Zeus y tuvo a Éaco, por lo que se la considera progenitora de los Eácidas. En una oda que escribió Píndaro para un vencedor de Egina, la octava de las Píticas, llama a la joven «madre querida» y la imagina como un timonel que debe guiar con pericia el barco de la ciudad, representado por Egina.¹⁴

La atención que la poesía más antigua —pensemos en Eumelo, Corina, Píndaro y Baquílides— y la historiografía dedicaron al río Asopo y a sus hijas a partir de Heródoto, Acusilao y Ferécides se comprende mejor a la luz del interés de los antiguos griegos por las tradiciones míticas locales y su permanente voluntad de preservarlas y valorarlas. En el caso de nuestras heroínas, sometidas a raptos y desplazamientos forzosos a través de los mares por parte de los amantes divinos, está claro que la posición de los lugares de partida, y sobre todo de llegada, está relacionada con la configuración geográfica de las diversas localidades. Ensenadas, puertos, istmos y estrechos son puntos clave de todas esas peregrinaciones por el Mediterráneo. Son espacios protegidos en una región que los griegos contemplaban con desconfianza y temor, una región navegable únicamente en los meses cálidos —y siempre con permiso de los vientos meltemi— y llena de peligros e imprevistos debidos a vientos impetuosos, fuertes marejadas y temporales. En la estación fría, que duraba la mayor parte del año, el mar representaba un gran peligro. El refugio y la protección ofrecidos por los amparos naturales y el sistema geomórfico influyen en la composición de los mitos correspondientes. Asimismo, es comprensible que la configuración positiva de las asópides en varias tradiciones míticas se deba a las dinámicas relativas a la fundación de ciudades, presentes en los hechos históricos que vivió Grecia.

Jóvenes atenienses rumbo a Creta

Terminamos esta breve lista con el grupo de siete muchachas y siete muchachos que, conforme a los acuerdos entre vencedores y vencidos, embarcaban cada año en Atenas con rumbo a Creta para servir de pasto al Minotauro. Según Baquílides, el mismo Teseo, hijo del rey ateniense, los acompañaba en la travesía en barco. Así empieza el decimoséptimo de los Ditirambos: «La nave de la proa oscura que llevaba a Teseo, firme en la batalla, y a dos veces siete jóvenes espléndidos, zarpaba desde el Jónico y surcaba el mar cretense. El aliento de Bóreas sopló en las velas a instancias de Atenea, que sacudía la égida». El relato prosigue con el atrevimiento de Minos, que no alcanza a contenerse y roza la cándida mejilla de una de las jóvenes presentes en el barco, llamada Eribea. A ello sigue la ira de Teseo y la propuesta que le hace Minos de saltar al mar para recuperar un anillo de oro que el rey de Creta ha arrojado al fondo a propósito. Así, Teseo podrá demostrar que es hijo de Poseidón y no del mortal Egeo. De la llegada de Teseo al palacio submarino de Anfítrite y el don que le otorga la esposa del padre Poseidón ya hemos hablado en el capítulo i.

Después de que Teseo mate al Minotauro y salga del laberinto gracias a la ayuda de Ariadna, las siete muchachas y los siete muchachos embarcan de nuevo en la nave que deberá llevarlos de regreso a Atenas. Ferécides explica al respecto:

Teseo se llevó a Ariadna y embarcaron en la nave, como también los jóvenes y las jóvenes que no habían sido ofrecidos al Minotauro; acto seguido, empezaron a remar mar adentro en plena noche para desembarcar en la isla de Día, en cuya playa el héroe se adormeció. Atenea, entonces, se le apareció para ordenarle que abandonara a Ariadna y partiera hacia Atenas. Él obedeció [...].¹⁵

1. Pausanias,

5, 16, 2-

6.

2.

Sobre el viaje por mar de las danaiides y su estancia en Rodas, cfr. Beriotto [

2016

,

7-9

].

3. Fr.

757

P. A este propósito, cfr. Angeli Bernardini [

2010

,

77-78

].

4. Para una visión de conjunto, véase Beriotto [

2016

].

5. Esquilo, Las Suplicantes,

14-15

.

6. Pausanias,

2, 22, 1.

7. Píndaro, fr. 70a Maehler.

8. Cfr. Nono de Panópolis, *Dionisiácas*, 47, 740-741.

9. Pausanias,

2, 20, 4

.

10. Fr.

654

a col.

iii

12

-

18

P.

11. Apolonio de Rodas, *Argonáuticas*,

4, 566-571

.

12. Cfr. Hellan, *FGrHist*,

4

F

77

.

13. Ferécides, FGrHist,

3

F

119

= fr.

172

Dolcetti.

14. Píndaro, Píticas,

8, 98-100

.

15. Ferécides, FGrHist,

3

F

148

= fr.

18

Dolcetti.

IX. A merced de las olas

Una muerte delegada

En la mitología heroica, esta tipología de relato que implica el uso de un arcón (larnax) abandonado en el mar y que contiene vidas humanas en su interior aparece con más frecuencia vinculada al género femenino, y rara vez concierne al masculino. Así, las protagonistas de esta clase de historias suelen ser mujeres, normalmente jóvenes, a las que por orden paterna se las arroja al mar dentro de un arcón —solas o bien, como sucede a menudo, en compañía de un hijo, fruto del pecado, de un hermano o de un compañero de desventuras— para expiar algún error o bien tras haber sufrido algún tipo de violencia. El larnax es un mueble ornamental y familiar que sirve para guardar ropa, objetos preciosos, atavíos o provisiones. Puede ser de madera o mimbre, de talla más o menos grande, y contener tanto a un adulto como a un niño. En casi todos los casos, la historia señala la presencia de un intermediario, a quien el padre consigna el encargo para alejar de sí la culpa directa del asesinato de su hija. Gracias a ese mediador surge la posibilidad de que la joven y el niño sobrevivan. No obstante, tal y como explica Marie-Claire Beaulieu, «el lanzamiento al mar en un arcón de la madre pecadora y el fruto del pecado deja traslucir el rechazo que ambos sufren de la comunidad, por una parte, y el estado en que se encuentran, a medio camino entre la vida y la muerte, por otra».¹ Los hijos de estas mujeres/víctimas se convierten en héroes y personajes importantes cuya madurez pasa, asimismo, por el sacrificio de la madre. La superación de pruebas —una especie de ordalía de la que salen victoriosos— brinda un futuro de autoridad y prestigio a los supervivientes. Perseo, hijo de Dánae, Télefo, hijo de Auge, Anio, hijo de Reo, Bato, hijo de Frónima, o Dioniso, hijo de Sémele, según la versión de Pausanias,² son ejemplos ilustres de dicha praxis en la que las ondas marinas se alzan en jueces y árbitros entre la vida y la muerte. Vamos a repasar algunos de los casos más significativos, donde la estructura del

relato presenta motivos narratológicos que se repiten según un procedimiento casi formulario, y van desde el estupro y el reconocimiento (anagnórisis) hasta la salvación y la descendencia ilustre.

dánae

Dánae es la heroína más célebre de cuantas han sufrido semejante suerte. Era hija de Acrisio, rey de Argos, quien se enteró por el oráculo de que su hija daría a luz un niño que lo mataría. Acrisio mandó enterrar a Dánae en un cajón de bronce, pero Zeus la sedujo transformándose en lluvia dorada.³ Cuenta Ferécides al respecto: «Zeus, enamorado de la joven, empezó a caerle alrededor, bajando del techo en forma de lluvia dorada. Dánae lo acogió en el regazo y Zeus se reveló para unirse a ella».⁴ La joven, fecundada por el dios, dio a luz a Perseo y, a instancias de su padre, fue encerrada junto a su hijo en un arcón y abandonada a merced de las olas marinas. Al cabo de unos días, la marea los llevó a la playa de Serifos, una isla de las Cícladas situada frente a Argólide. Un pescador llamado Dictis acercó el arcón a la orilla y, ya en casa, lo abrió y halló a Dánae y Perseo vivos y los entregó al rey Polidectes (fig. 2). El rey se enamoró de Dánae y organizó un gran banquete durante el cual, con el propósito de alejar a Perseo, ordenó a cada uno de los invitados que le trajeran un encargo. A Perseo le pidió la cabeza de la Gorgona. Simónides de Ceos, poeta lírico coral al que ya hemos evocado más arriba, compuso un célebre poema llamado Lamento de Dánae⁵ donde la madre, encerrada en la insólita embarcación, trata de que el niño se duerma arrullándolo con dulces palabras. Esta vez, el viaje de la costa argiva a la isla de Serifos no corre a cargo de una mujer sola, con sus miedos y emociones, sino de una madre que teme por su criatura y lucha por salvar a su hijo inocente antes que a sí misma. En esta ocasión, el mar también es hostil, el viento agita las olas y dentro del arcón —una barca improvisada que hace las veces de féretro— reina una oscuridad sin la menor rendija de luz. Pero las palabras maternas son un dulce consuelo no solo para el niño, sino también para el mar, que se aplaca y brinda cierta esperanza a la inmensa desventura. Los versos describen los

estados de ánimo de los protagonistas de la extraña travesía marina: el niño sereno e inocente, la madre angustiada, la naturaleza cruel. La traducción de Carlos García Gual reproduce de forma muy acertada la tensión del momento en que el sueño representa el único alivio, el único remedio:

Cuando dentro del arca bien labrada
la arrastraban los soplos del viento
y el agitado oleaje,
se sintió sobrecogida de terror, y con mejillas húmedas
se abrazó a Perseo y le habló:
«¡Ah, hijo, qué angustia tengo!
Pero tú dormitas, duermes como niño de pecho,
dentro de este incómodo cajón de madera con clavos de bronce
que destellan en la noche,
tumbado en medio de la tiniebla azul oscuro.
No te inquietas por la ola que lanza
por encima de tus cabellos la espuma marina
ni del bramar del viento, recostando
tu bella carita en mi mantilla de púrpura.
Si para ti terrible fuera lo que es terrible,
ya habrías prestado oído ligero a mis palabras.
Pero te lo ruego, duerme, niño mío.
Que duerma también el alta mar, duerma la inmensa desgracia.

Ojalá mostrara algún cambio,

Zeus Padre, movido por ti.

Y si con alguna palabra atrevida

y al margen de lo justo te invoco, ¡perdóname!»

Aquí no vemos a una joven enamorada y abandonada en una isla desierta, como Ariadna; ni tampoco a una virgen raptada y codiciada entre las olas, como Io y Europa; ni a una prisionera de guerra en un barco enemigo, como Hécuba o Andrómeda. En este caso, nos las vemos con un amor insólito en la cuenca del Mediterráneo: el amor de una madre que teme por su hijo y espera. A lo largo de los siglos y de la historia, muchas otras mujeres también temerán y esperarán la salvación de sus hijos en mitad del oleaje. Una salvación que, como sucede a Dánae y otras heroínas, puede venir del mar, concebido en un principio como instrumento de muerte por quienes habían ideado la condena. El tema de la expulsión de la casa paterna y el severo castigo que se extiende incluso al inocente Perseo fue muy popular entre los dramaturgos de la Antigüedad, pese a habernos llegado muy pocos fragmentos dramáticos centrados en dicho asunto.⁶ También tuvo un gran éxito en el arte, sobre todo renacentista, tanto en lo que respecta a la parte en que Zeus posee a Dánae en forma de fina lluvia dorada como en el resto.

Dánae no es la única heroína que sufre el doloroso destino de verse encerrada en un arcón, pues comparte su suerte con Auge y Reo, cuyos respectivos padres también las encierran en un larnax junto a sus hijos, Télefo y Anio, ambos frutos de una violación.

Auge

Auge («esplendorosa») era hija de Áleo, rey de Tegea, descendiente de Arcadia y soberano de Misia.⁷ Sacerdotisa de Atenea con voto de

castidad, fue seducida por Heracles, que se emborrachó uno de los días de su estancia en casa del rey Áleo, quien lo hospedó en su camino a la Hélide. Áleo se enteró, por el oráculo de Delfos, de que sus hijos morirían a manos del hijo de Auge y, presa de la ira, se propuso librarse de su hija.⁸ A partir de este punto, el relato presenta diversas variantes. Según una versión fundamentalmente épica, Auge, tras el nacimiento de su hijo dentro del templo de Atenea, se vio encerrada en un arcón y abandonada en el mar junto al bebé, de nombre Télefo, por orden de Áleo. El arcón, gracias a la ayuda de Atenea, navegó a la deriva hasta llegar a Misia. En su Catálogo de mujeres,⁹ Hesíodo ofrece esta versión, que hace hincapié en la violencia de Heracles y será la que prevalezca en la tradición. Según otro relato presente en los poetas trágicos (Esquilo en Los misios y Télefo; Sófocles en Los Aléadas y Los misios; Eurípides en Télefo y Auge; Eubulo en Auge),¹⁰ Áleo entregó su hija a Nauplio, el intermediario que ya conocemos de otras historias, para que la ahogara pero, durante el trayecto, la joven dio a luz a Télefo. Nauplio, conforme a las características de su personaje, se apiadó de la mujer y el niño y, en lugar de ahogarla, la entregó a unos mercaderes que la llevaron a Misia para venderla al rey Teutrante.

Pausanias, autor de varias periégesis, habla de la historia en ciertos pasajes y, lo que es más importante, refiere ambas versiones, además de una tercera. En los libros 8, 4 y 9, según una cita de Hecateo de Mileto,¹¹ precisa: «Finalmente, [Auge] fue descubierta después de haber dado a luz un hijo de Heracles, y Áleo, una vez que la metió en el arcón junto al niño, la arrojó al mar. Teutrante, rey de la llanura de Caico, la acogió y la tomó por esposa». Así pues, la providencia divina ayudó a Auge y Télefo, y el viaje por mar de ambos señala el comienzo de una nueva vida. Asimismo, Pausanias refiere la versión que incluye la intervención de Nauplio en los libros 8, 48 y 7: «La gente de Tegea [...] afirma que Áleo entregó a su hija a Nauplio con la orden de conducirla al mar y arrojarla a las aguas. Mientras la llevaba hacia allí, ella cayó de rodillas y parió al hijo, en el lugar donde hoy se erige el santuario de Ilitía». A continuación, aparece la tercera versión: «Esta tradición contrasta con otra, según la cual Auge dio a luz a escondidas del padre, dejó a Télefo en el monte Partenio y una cierva amamantó al niño abandonado; tradición que también cuentan las gentes de

Como vemos, las versiones del mito no son unívocas. El desacuerdo refleja la popularidad del mito y, al mismo tiempo, atestigua que la suerte de la virgen sacerdotisa de Atenea era objeto de discusión y crítica en la Antigüedad. También en este caso vemos a una joven víctima de un abuso abandonada en el mar en un medio de navegación tan improvisado como un arcón, pero no directamente asesinada, y con un hijo que se convertirá en un gran héroe. ¹³ La paternidad heráclea de Télefo debía de ser, por lo demás, un episodio bien conocido de la épica arcaica, pues Télefo aparece en el Cypria, en la Pequeña Ilíada y en el Catálogo de mujeres de Hesíodo, los cuales evocan sus hazañas guerreras.

Desde la perspectiva de la culpabilidad de la mujer, tan duramente castigada por su padre, merece una atención especial la tragedia Auge de Eurípides, de la cual solo nos han llegado unos pocos fragmentos. Los versos que conocemos trazan una serie de conflictos de notable interés entre la culpa y otras emociones antagónicas: ¹⁴ por un lado, la adikia («la injusticia») cometida por Heracles con respecto a la sacerdotisa de la diosa Atenea y la reivindicación de la involuntariedad de su comportamiento y, por otro, la potencia arrasadora del amor. Las vanas esperanzas de Auge se contraponen al reconocimiento de la debilidad femenina y reclaman cuestiones y temáticas alternativas concernientes a la naturaleza frágil o fuerte de la mujer. El dilema atañe a la obediencia impotente, e incluso a la rebelión, la resignación o la revuelta. La impiedad cometida por el héroe con respecto a una sacerdotisa de Atenea y el alumbramiento consiguiente, ocurrido en el interior del templo consagrado a la diosa, seguramente añadieron a la trama un matiz claramente escandaloso, criticado incluso por Aristófanes en Las ranas. El matrimonio con Teutrante y el valor de Télefo adulto no compensan la violencia sufrida por la virgen hieréia. La violación de Heracles usando la fuerza y el anillo que deja a Auge como objeto de reconocimiento (anagnórisis) ¹⁵ no merman la culpa irresponsable de la joven que, al igual que Dánae, sufre el encierro en el arcón y la privación de libertad.

Reo («granada») era hija de Estáfílo, nacido de la unión de Dioniso y Ariadna después de que Teseo abandonara a la princesa cretense en la playa de la isla de Naxos. Reo tenía una hermana, Molpadia —venerada más tarde con el nombre de Hemíteia—, a quien confiesa durante la visita del héroe argivo Lirco su amor por él. Pero el bello joven se acaba uniendo a Molpadia. Más tarde, Apolo rapta a Reo y la deja encinta. Estáfílo se niega a creer que el responsable de la violación es un dios, por lo que echa la culpa a un mortal y encierra a su hija embarazada en un arcón para arrojarla al mar.¹⁶ El gran baúl llega atravesando las olas hasta la isla de Delos, donde Reo da a luz a un varón al que llama Anio. La madre lo deposita en el altar de Apolo y suplica al dios que lo salve si realmente es hijo suyo (anagnórisis). Apolo asume el cuidado y la educación del niño, enseñándole el arte de la adivinación y confiriéndole grandes honores.¹⁷ Según otra versión del mito, el arcón llega a las orillas de Eubea y Reo, tras dar a luz en una gruta cercana a Caristo, llama a su hijo Anio («sufrimiento») porque ha tenido un parto muy doloroso.¹⁸ Allí, la joven se casó con el rey Zarex y este crió a Anio como hijo suyo, aunque no aparece mencionado en los poemas homéricos, pero sí en los del Ciclo Épico.¹⁹ Ferécides²⁰ narra la predicción de Anio a los griegos, según la cual destruirían Troya en el décimo año de la guerra.

En esta peripecia mítica, la simbología del arcón en el que se encierra a Reo con el nasciturus, fruto de su unión con Apolo, también responde a las características identificadas en otras historias análogas. El larnax es prisión y acaso tumba, libertad y acaso salvación; una forma de sepultura y de renacimiento²¹ que abre nuevos horizontes geográficos. Es un símbolo ambiguo y polivalente, así como una señal de benevolencia divina. La benevolencia de Apolo con respecto a Anio está muy bien atestiguada en Delos, y se manifiesta, asimismo, en las vicisitudes de las hermanas de Reo, Molpadia y Párteno, salvadas por el dios cuando intentaron suicidarse en el mar.²²

El caso de Sémele, heroína tebana hija de Cadmo, amada y seducida por Zeus, parece confirmar la actitud bien dispuesta de la divinidad con respecto al recién nacido, fruto inocente de la violencia de algún dios. Según la versión más extendida, generalmente recogida por los mitógrafos,²³ Sémele, engañada por Hera, fue fulminada por Zeus cuando este se le apareció en todo su esplendor. Entonces, el dios rescató de las llamas al bebé, Dioniso, aún en el vientre de su madre, y se lo cosió en el muslo hasta que nació a su debido tiempo, una vez concluido el período de gestación. Sin embargo, existe otra versión del mito poco conocida, referida por Pausanias, que añade que dicha historia no concuerda con ninguna otra griega.²⁴ Sémele dio a luz al hijo del rey de los dioses, y Cadmo, al descubrirla, la encerró con su hijo en un arcón que, atravesando las olas, llegó al centro portuario de Brasie, en Laconia. Sémele no sobrevivió, pero Dioniso se salvó. En Brasie está indicada la gruta donde Ino, hermana de Sémele, amamantó al niño en lugar de la madre durante el transcurso de sus vicisitudes, relatadas en el capítulo VI. Los lugareños llamaron a la llanura «el jardín de Dioniso». La estatua de Ino figuraba en los altares de Amiclas, otra ciudad de Laconia, junto a las de Sémele y Dioniso.²⁵ La tradición de encerrar en un arcón a la madre y al hijo por una especie de castigo del padre de la heroína y su salvación posterior parece calcada de las de Dánae y Perseo, Auge y Télefo o Reo y Anio. Seguramente procede de leyendas locales laconias, pero no deja de traicionar la influencia de una trama narrativa bastante difundida en las diversas regiones griegas para otorgar mayor relevancia mítica a ciertas localidades, orígenes, usanzas y rituales.

Otras historias de arcones en el mar

Finalmente, vamos a mostrar varios casos en que un larnax flotante encierra a un hermano y una hermana, o bien a un primo y una prima, es decir, a dos protagonistas de distinto sexo envueltos en la misma aventura y unidos por lazos familiares.

Empecemos por Tenes, héroe epónimo de la isla de Ténedos, frente a la Tróade; hijo de Cicnos y nieto de Poseidón. Su madrastra, Filónome, lo acusó de haber intentado violarla, acusación confirmada por el falso testimonio de Eumolpo, un auletes («flautista»); de modo que Cicnos encerró a su hijo en un arcón junto a su hermana, Hemítea, y los lanzó al mar. El oleaje los llevó a la isla que, más adelante, se llamaría Leucofride, «blanco cisne».²⁶ En un desembarco de Aquiles en la isla con motivo de la expedición contra Troya, este intentó violar a Hemítea, pero Tenes lo impidió y logró salvar a su hermana. El padre, al enterarse de la verdad, mandó lapidar a Eumolpo y enterrar viva a Filónome para luego pedir perdón a su hijo quien, llevado por el rencor, cortó con un hacha las amarras del barco de Cicno cuando este trataba de llegar a la isla. Aun así, finalmente Tenes aceptó que su padre se quedara en Ténedos.²⁷

Una vez más, el padre no quiere mancharse las manos con un delito cometido contra sus dos hijos —en este caso, uno de ellos injustamente culpado y la otra totalmente inocente— y la elección del arcón surge como una solución de compromiso que, al final, da lugar a una serie de acontecimientos positivos. En las tradiciones míticas de la isla de Ténedos, la supervivencia de los jóvenes héroes en la precaria embarcación parece responder al principio de la imprevisibilidad del mar, pero también representa, en realidad, los favores de los isleños para con los navegantes, ya sean hombres o mujeres. Se trata de un aspecto de la mitología de la insularidad muy presente y fecundo en numerosos relatos del ámbito mediterráneo.

La equivalencia de los sexos masculino y femenino, manifiesta en la suerte que corren Tenes y su hermana Hemítea al llegar sanos y salvos a Ténedos, emerge de forma aún más evidente en otro episodio mítico muy conocido en la Antigüedad que merece una reflexión: el de Deucalión y Pirra. Ambos descienden de Jápeto por línea paterna, pues son hijos, respectivamente, de Prometeo y Epimeteo: primos y esposos a la vez. Cuando Zeus decidió destruir la raza humana en la Edad del Bronce, envió un gran diluvio a la tierra para que ahogara a todos los seres humanos salvo a Deucalión y Pirra, los cuales, siguiendo el consejo de Prometeo, se refugiaron en un gran larnax repleto de provisiones construido por Deucalión.

Ambos se hicieron a la mar y, durante nueve días y nueve noches, este fue a la deriva bajo la tempestad para llegar —cuando ya todos habían perecido bajo las aguas y solo emergían unas pocas cimas montañosas— al Parnaso, el monte de Lócride.²⁸ Allí, Deucalión ofreció sacrificios a Zeus, protector de los fugitivos —con la epiclesis de Fixio—, y este envió a Hermes para concederle un deseo. Deucalión pidió arrojar piedras por encima del hombro, de las cuales pudiera nacer una generación entera de hombres, y de las piedras que arrojó Pirra nacieron mujeres. Todos esos seres, hombres y mujeres, recibieron el nombre de litógenas por haber nacido de las piedras. En su novena Olímpica, dedicada a Efarmosto de Opunte, ciudad de Lócride oriental, Píndaro aborda el mito de Deucalión y Pirra por su relación con Efarmosto, vencedor de los Juegos Olímpicos. La genealogía apunta que Protogenea, hija de los dos supervivientes del diluvio (kataclysmos), se halla entre los antepasados de Efarmosto: «Lleva tu palabra a la ciudad de Protogenea, donde a instancias de Zeus, agitador del rayo, Pirra y Deucalión, una vez descendidos del monte Parnaso, construyeron la primera morada y, sin yacer juntos, fundaron un pueblo unido, una estirpe de piedra» (vv. 41-46).²⁹ Que el relato de Píndaro se entienda como una forma de elogiar la antigüedad y el prestigio de la familia del susodicho queda fuera de toda duda. Los mitos griegos incluyen otros diluvios que provocaron inundaciones y destrucción y llevaron el agua donde solo había tierra. Baste recordar la inundación ogígica en Beocia, o el de la isla de Rodas. El mito legendario de Deucalión y Pirra presenta ciertas particularidades que, gracias a la versión de Píndaro, permiten extraer varias conclusiones en torno a los dos supervivientes y sus peripecias. En primer lugar, destaca la presencia de Pirra, que desempeña un papel absolutamente paritario con respecto a Deucalión. En segundo lugar, tenemos el arcón, que sirve de embarcación, refugio y dispensa durante nueve días y nueve noches. Finalmente, la navegación, que empuja el arcón hasta Opunte, en Lócride. La versión de Helánico de Lesbos,³⁰ según la cual ambos protagonistas vivían en Cino, un puerto muy cercano a Opunte y refugio seguro para las embarcaciones, donde se hallaba la tumba de Pirra, indica que, en las tradiciones locales, el arcón se consideraba un medio de transporte equivalente a una verdadera embarcación.³¹

Por último, cabe mencionar el caso de Toante, rey de la isla de Lemnos, que no murió a manos de su hija Hipsípila, como querían las lugareñas, determinadas a exterminar a todos los hombres de la isla porque, la noche de la masacre, esta encerró a su padre en un arcón y lo lanzó al mar, lo cual le permitió salvarse. Hipsípila llegó exiliada a Argos, donde se encargó de cuidar a Ofeltes, el hijo del rey, a quien acabó matando de forma involuntaria.

Llegados a este punto, es legítimo preguntarse si, en la creencia común, el viaje en un arcón por el mar era prerrogativa de un género determinado. En su libro sobre el mar en la imaginación griega, Marie-Claire Beaulieu³² señala diversas problemáticas vinculadas a la segregación en un arcón según la naturaleza masculina o femenina de los personajes míticos que han padecido esa suerte. De hecho, los lazos con el mar varían sobremanera según el género de las víctimas castigadas con el encierro en un larnax. El más evidente es que, tanto para el sexo femenino como el masculino, la separación de la patria y la travesía marítima en un arcón adquieren un significado simbólico de prueba (Urteil = juicio). El espacio intermedio de la extensión marina —que es un espacio entre la vida y la muerte— confirma el parentesco entre el trayecto marino y el rito de paso: supone el inicio hacia la edad de las gestas heroicas para los hombres; y el alejamiento de la comunidad y la transición hacia una nueva existencia culminada por un matrimonio para las mujeres.

1. Beaulieu [

2016

,

116

].

2. Pausanias,

3, 24, 3.

3. Apolodoro,

2, 4, 1.

4. Ferécides, FGrHist,

3

F

10

= fr.

43

Dolcetti.

5. Simónides de Ceos, en Antología de la poesía lírica griega,
traducción de Carlos García Gual, Madrid, Alianza,

1993

[N. de la t.].

6. Cfr. Karamanou [

2006

].

7. Para consultar la larga y compleja stirpe, véase Apolodoro,

3, 9, 1.

8. Higino, Fábulas,

99

-

100

.

9. Hesíodo, fr.

165

,

8-9

M.-W.

10. Sobre las heroínas trágicas que afrontan los peligros del mar, véase Serghidou [

1991

]. Sobre las heroínas indómitas y su representación en la tragedia, véase Cingaro [

2020

].

11. Hecateo de Mileto, FGrHist,

1

F

29

a-b.

12. Pausanias,

8, 48, 7

.

13. Según Estrabón

13, 1, 69

, fue Atenea quien salvó a Auge y Télefo, pues hizo que el arcón

llegara a Misia y Teutrante lo recogiera. La relación entre la diosa y su sacerdotisa es, en cualquier caso, muy estrecha. Sobre las tradiciones míticas relativas a los niños encerrados en diversos tipos de contenedores y abandonados por los progenitores en las aguas para someterse a una prueba determinante y decisiva, véase Cursaru [

2014

, en part.

362

-

363

].

14. Eurípides, Auge, fr.

265

-

276

Nauck.

15. Cfr. Moisés de Corene, Progymnasmata,

iii

, ex.

3

.

16. Ferécides, FGrHist,

3

F

140

= fr.

196

Dolcetti.

17. Diodoro Sículo,

5, 62, 1-2.

18. Schol. Licofrón, Alejandra,

570

.

19. Cypria,

29

, Bernabé.

20. Ferécides, FGrHist,

3

F

140

= fr.

196

Dolcetti.

21. Cfr. Cursaru [

2014

,

367

, n.

12

].

22. Diodoro Sículo,

5

,

62

,

3

.

23. Apolodoro,

3, 4, 3.

24. Pausanias,

3, 24, 3-5.

25. Pausanias,

3, 19, 3

.

26. Apolodoro, Epítome,

3, 24;

Pausanias,

10, 14, 2

.

27. Esteban de Bizancio, s.v. Tenedos.

28. Apolodoro,

1, 7, 2.

29. Para las cuestiones en torno a los orígenes de la ciudad de Opunte, cfr. Angeli Bernardini [

1983

,

138-143

].

30. Hellan, FGrHist,

4

F

11

.

31. Por tanto, parecería confirmarse la hipótesis de Giannini [

2007

,

54

], que sobre los vv.

49

-

53

de la Olímpica

9

(«Así, cuentan que la fuerza del agua sumergió la tierra negra, pero, por arte de Zeus, un repentino reflujo absorbió la marea»), afirma: «La expresión entera parece configurar el kataklysmos como una inundación marina más que como una lluvia torrencial».

32. Beaulieu [

2016

].

X. El mar, las mujeres y la guerra

¿Refugio o peligro?

En la Antigüedad, el alejamiento de la tierra natal y el consiguiente abandono de los lazos afectivos, las costumbres y las raíces estaban motivados, en el caso de las mujeres, por un acontecimiento violento e inevitable. Una guerra, una conquista o una destrucción dictaban el destino de todos los ciudadanos, pero, sobre todo, de las mujeres. Las habitantes de la ciudad ocupada eran las primeras víctimas de los asedios que acababan con una rendición, o bien con un ataque destructor del enemigo. La elección entre la vida y la muerte dependía de los conquistadores, y la suerte podía cambiar por completo. Las mujeres libres devenían presas de las necesidades y de los deseos de los vencedores. La guerra representaba una de las causas más frecuentes de la pérdida de la patria y las propiedades, así como del consiguiente exilio. Implicaba, pues, una huida no buscada, sino impuesta. Las mujeres helénicas sabían muy bien cuál era el destino de las prisioneras, y las nefastas consecuencias de la guerra formaban parte de sus pesadillas. La literatura griega está llena de figuras femeninas víctimas de acontecimientos bélicos tan frecuentes como desgraciados, entre las que destacan las troyanas —reinas, princesas, sacerdotisas, mujeres comunes—, marcadas por una suerte trágica después de diez años de guerra y asedio por parte de los aqueos. Para ellas, el fin de la guerra de Troya supone el inicio de una serie de aventuras dolorosas que arranca con el abandono de la tierra natal y prosigue con las peregrinaciones por mar en barcos adversarios para arribar a tierras extranjeras, la esclavitud en palacios enemigos y una serie de relaciones hostiles y casi siempre violentas.

La guerra de Troya fue el conflicto más terrible de la Antigüedad por su duración, su número de combatientes y la cantidad y tipología tan variable de sus enfrentamientos. Los participantes de ambos bandos eran muy conscientes de su imposibilidad de escapar

de ese escenario. La mitología nostológica está llena de aventuras, encuentros y contactos. Los nostoi («regresos») conciernen, sobre todo, a los héroes y las desventuras del regreso a la patria de los jefes de la expedición aquea contra Troya. Después de la épica menor, que retoma y prosigue la narración de los hechos al término de la guerra de Troya —en este sentido, cabe mencionar el Iliupersis, la Pequeña Ilíada (Ilias Parva) o el Regresos (Nostoi)—, es la tragedia la que lleva al escenario la suerte de las prisioneras troyanas, de Hécuba a Andrómaca, de Casandra a Políxena, y también a Helena, griega reconvertida en troyana después de la traición, causa de la guerra a la vez que víctima odiada y aborrecida de esta, de la cual ya hemos hablado en el capítulo V. Retomaremos el asunto de las esclavas de la guerra y su estatus en la segunda parte del libro, dejando a un lado la narración mítica para centrarnos en la realidad histórica. De momento, nos limitaremos aquí a recorrer la trayectoria de las prisioneras de guerra más célebres, es decir, las troyanas, una vez conquistada y destruida su ciudad. La suerte de estas mujeres repartidas entre los vencedores, violadas, privadas de sus hijos y alejadas de la patria compone la parte más cruda de la derrota bélica.

Hécuba

Iniciamos nuestro análisis con Hécuba, la ex reina de Troya. En Las Troyanas de Eurípides, el vuelco de su destino resulta impresionante. La antigua reina está tendida en el suelo, caída bajo el peso de la desgracia. Troya ha quedado asolada. Los barcos enemigos se preparan para zarpar con las prisioneras. Su primer monólogo arranca con una metáfora marina: puesto que la existencia ha cambiado el curso de los acontecimientos y navega siguiendo la corriente del destino, la desventurada se impone a sí misma «no dirigir el arco de la vida contra las olas, sino seguir el viento del destino». A partir de ese momento, los barcos y el peligro que representa el mar, como espacio de los invasores y los derrotados a la espera de embarcar, se convierte en uno de los motivos dominantes del drama. Los marinos están prestos a zarpar y ya sostienen los remos. Las futuras esclavas no pueden sino esperar

las decisiones de los vencedores. De las hijas de Hécuba, Políxena será sacrificada sobre la tumba de Aquiles; Andrómaca y Casandra acabarán en manos de Neoptólemo, hijo de Aquiles, y Agamenón, rey de los aqueos, respectivamente. Hécuba será esclava de Odiseo. El viaje por mar no asusta a las dos jóvenes, que ya han sido víctimas de pruebas terribles, pero sí aterroriza a Hécuba (vv. 686-693), así como a las mujeres troyanas del coro que, ante la destrucción de la ciudad, contemplan la nave que las transportará a Grecia como una pesadilla. Los vv. 1091-1099 resumen los temores de las desventuradas: «Ay madre, ay de mí, sola, sola me llevan los aqueos lejos de tu vista, a bordo de una nave azulada de remos marineros o rumbo a la sagrada Salamina o rumbo a la cima del istmo de dos vertientes donde tiene sus puertas la tierra de Pélope».¹ La nave de Neoptólemo ya se ha llevado a Andrómaca, tras la muerte del pequeño Astianacte.

Según la propia confesión de Hécuba, ella nunca ha embarcado en una nave (v. 686). No conoce la vida a bordo, en mitad del mar. Teme las tempestades, el mar agitado, los vientos que azotan y el barco sacudido por las olas. Teme lo desconocido. Al mismo tiempo, conoce los barcos por haberlos observado en la pintura (v. 687) y haber visto las naves de los griegos cuando arribaban a las calas de Troya desde la purpúrea extensión marina; naves enemigas, hostiles y funestas (vv. 122-127). En el lenguaje de Hécuba desde el inicio de la tragedia, el léxico marino surge de forma casi natural y la anciana reina, que no ha vivido ninguna experiencia marina, recurre casi inconscientemente, guiada por el instinto más que por motivos retóricos, a metáforas e imágenes que establecen la idea de la travesía entre las olas como un recorrido vital. La experiencia de la anciana reina, que mira hacia su vida pasada, se sitúa en el mismo plano que la de los navegantes, siempre sujeta a los imprevistos y las zozobras. Así lo demuestran las desventuras de Odiseo (vv. 431-443) profetizadas por Casandra. Existe una especie de ritmo trágico que sigue el transcurso de la vida, desde la juventud hasta la vejez, y que se mide cuando las troyanas más jóvenes —Casandra, Andrómaca, Helena— suben a bordo de la nave. Ellas son las primeras en embarcar. Quedan las últimas, que aún faltan por subir a la nave varada en la playa y a punto de zarpar. Hécuba, que ha asistido al trágico destino de su familia, también debe embarcar. Es el último paso, el más extremo, cargado

de pathos y de una profunda pena. No le queda otro remedio que mostrar valor y dirigirse a los propios miembros, ya viejos y temblorosos —un gesto muy común en las personas ancianas—, para que guíen sus vacilantes pasos. Troya ya está aniquilada y ahora lo único que le queda por delante es una vida de esclava.

Andrómaca

La princesa, esposa de Héctor, no es troyana, sino originaria de la Tebas de Misia. De allí salió para casarse con el príncipe, hijo del rey Príamo, y vive en Troya hasta la toma y destrucción de la ciudad. Héctor y ella han concebido un único hijo, Astianacte. Según la tradición, tras la toma de Troya, Andrómaca cae prisionera en manos de Neoptólemo, hijo de Aquiles, que tiene su palacio en Ftía, la misma localidad donde había vivido la diosa marina Tetis, junto a Peleo. En la reconstrucción que hace Eurípides en la tragedia Andrómaca, el viaje de la desafortunada princesa troyana, ahora reducida a la esclavitud, desde Troya en la nave del conquistador supone una prueba muy dura que se une a la cadena de acontecimientos dolorosos vividos con la guerra.² En Ftía, patria de Aquiles, le aguarda la celosa Hermíone, legítima esposa espartana de Neoptólemo e hija de Menelao, así como la ira de este último, que para poder tutelar a su hija Hermíone, quiere matar a Moloso, hijo de Andrómaca y Neoptólemo. En el recuerdo de Andrómaca siempre permanece el doloroso viaje de Troya a Ftía (vv. 401-402), como una especie de nostos femenino. La metáfora empleada por el coro para definir la casa donde conviven las dos mujeres rescata la imagen de la nave empujada por impetuosos vientos que nunca llega a estar bien gobernada, puesto que hay dos pilotos al mando (vv. 479-480). También Menelao, al escuchar la súplica de Andrómaca, la equipara a una onda impetuosa que se lanza contra una roca en vano (vv. 537-538).

El mar se percibe como un peligro y una trampa, y las mujeres, prisioneras de guerra, presas de la violencia y el abandono, son las víctimas. Cuando Peleo se sale con la suya y vence a Menelao, anima a Andrómaca con una imagen que, una vez más, se refiere al

mar: «Te adentraste en una tempestad terrible, pero ahora has llegado a puerto seguro, a resguardo del viento» (vv. 748-749). Hermíone, abandonada por su padre, imagina el abandono en una orilla desierta y desolada como la mayor desgracia que puede ocurrirle (vv. 854-855). En la figura de la relictas («superviviente») se condensan los aspectos negativos de cada una de las peripecias que tienen lugar en el escenario marítimo. La salvación, en cambio, se presenta como puerto para el navegante en medio de la tempestad (v. 891). En el caso de Hermíone, esta salvación viene encarnada en Orestes, que la sacará de Ftía para llevarla a Esparta y, una vez allí, se casará con ella. Andrómaca, en cambio, acabará en la tierra de los molosos, donde se casará con Heleno.

Cassandra

Hemos dejado a Cassandra para el final de esta breve lista. Tras la destrucción de Troya, la desgraciada hija de Príamo y Hécuba se enfrenta a su destino de prisionera de guerra y esclava de Agamenón, el hombre a quien le ha tocado entregarse como botín, no por azar, sino por elección de este. Aunque amada por Apolo, Cassandra lo rechaza, y recibe el don de la profecía junto a la incapacidad de persuadir a los demás de sus propios vaticinios. Mantis («adivina») no creída por nadie, tras la caída de la ciudad es la protagonista del sacrilegio de Áyax, que la saca a rastras del altar de Atenea donde se ha refugiado para violarla. Cuando Troya se convierte en pasto de las llamas, la joven princesa troyana sube a bordo de la nave de Agamenón y navega hasta Micenas, donde se halla el palacio del rey aqueo, con quien le aguarda una boda tan forzada como aborrecida e ilegítima. Los lazos que unen a Agamenón con Cassandra son muy complejos y van cambiando con el tiempo en la tradición literaria: ya se basan en el poder y la sumisión, ya en el amor. En la Hécuba de Eurípides, por ejemplo, nadie duda del amor que hay entre ellos (vv. 121-122), mientras que en Las Troyanas, del mismo autor, Agamenón es una víctima de Eros (v. 255) y en Agamenón, de Esquilo, Cassandra es la concubina deseada y protegida.

Cabe señalar que, en esta última tragedia, junto a los aspectos más complejos y problemáticos del personaje femenino, derivados de la virginidad consagrada a Apolo y las dotes de profeta, aparecen manifiestas las características que, en general, hemos identificado en las heroínas troyanas. Cuando Casandra llega a Argos junto al rey victorioso y entra en escena en el mismo carro que este, no es solo bárbara y extranjera; es una esclava de la guerra que ha hecho un largo viaje por mar junto a su dueño: «Nadie se adapta por propia voluntad a los grilletes de la esclavitud: ¡aquí está! Elegida primicia y la más grandiosa de las prisioneras, que tuvo a bien concederme la armada, hasta aquí ha viajado a mi lado» (vv. 953-955; 1226). Sus lamentos por la patria perdida y las penas sufridas se añaden a los más negros presagios, a las visiones de muertes y asesinatos. El coro, formado por ancianos argivos, se horroriza ante semejante lucidez y se asombra de que, aun habiendo crecido en otra orilla del mar y siendo de lengua extranjera, Casandra pueda exponer los hechos tan claramente (vv. 1199-1201). La posición de concubina, elegida y deseada por el rey, la vuelve, a los ojos de Clitemnestra, aún más temible y odiada. Como en el caso de Andrómaca y, en cierta medida, de Helena e incluso de Hécuba, ya anciana, el cautiverio y la esclavitud no evitan a las troyanas la pesadilla de mantener relaciones sexuales con sus respectivos dueños. En Agamenón, la relación extraconyugal con la esclava se convierte en un argumento de acusación añadido por parte de Clitemnestra: «Míralos ahora, ¡qué fiel amiga de cama! ¡Como cuando yacían en el puente del barco!» (vv. 1441-1443). La reina y esposa legítima considera que el viaje por mar es una ocasión más para Agamenón de consumir el adulterio.

Casandra, la virgen adivina a quien nadie cree, ha tenido una gran acogida en la literatura de todos los tiempos, para alzarse como emblema de la virgen violada y la profeta incapaz de hacerse escuchar. Ambos aspectos, muy bien analizados en el libro de Sabina Mazzoldi,³ han acabado prevaleciendo sobre el resto y han influido en la percepción y la suerte de esta singular figura. La literatura griega más antigua —de Homero a Licofrón, autor helenístico de la Alejandra, un poema sobre una profeta identificada con Casandra— ha afrontado dichos aspectos según las variantes míticas y narrativas predilectas de cada autor. Por lo demás, se trata

de dos asuntos decisivos que implican numerosas y variopintas peripecias y aseguran emociones, golpes escénicos y trágicos resultados. Hasta la caída de Troya, el ámbito en que se mueve Casandra es básicamente la ciudad, donde se sitúan las dos historias que contemplan a la heroína como amante de Apolo y víctima de Áyax.

El tercer núcleo narrativo, que la describe como prisionera de guerra de Agamenón, destinada a morir lejos de la patria a manos de Clitemnestra, está presente, sobre todo, en los poetas trágicos. La travesía marítima de la sacerdotisa de Apolo, arrastrada por una nave enemiga desde Troya hasta la costa oriental del Peloponeso, forma parte de esta tercera sección mítica. Como ya hemos precisado, aunque la tragedia incide, básicamente, en las peripecias relativas al nostos de Agamenón y Casandra, no podemos olvidar que también la épica menor, y más concretamente el autor de los Regresos (Nostoi), Agias de Trecén, narró con detalle la llegada a Micenas de Agamenón junto a la hija de Príamo. Los versos de Píndaro en la Pítica 11, 19-22, confirman, por lo demás, que la poesía lírica también se ocupaba del destino de Casandra, que llegó a Amiclas junto a Agamenón:

Cuando a la hija del dardánida Príamo,
a Casandra, con la blanca espada, en compañía del alma
de Agamenón, la estaba enviando a la sombría ribera del
Aqueronte, la cruel mujer.

El relato prosigue en los vv. 31-34 con el regreso de Agamenón a la patria, después de una larga ausencia:

Murió, pues, el propio héroe Átrida
al presentarse, al cabo del tiempo, en la ilustre Amiclas,
y provocó la perdición de la joven profetisa, tras haber acabado,

por causa de Helena, con el esplendor de los palacios
troyanos, que habían sido incendiados.⁴

1. Eurípides, *Las Troyanas*, traducción de José Luis Navarro,
Madrid, Ediciones Clásicas,

2006

[N. de la t.].

2. Eurípides, *Andrómaca*,

109-110.

3. Mazzoldi [

2001

].

4. Traducción de Emilio Suárez de la Torre, Madrid, Cátedra,

1988

(N. de la t.).

XI. Pasiones y traiciones a bordo

Las protagonistas de las novelas helenísticas

En el examen de las figuras femeninas de naturaleza divina y humana en el centro de historias ambientadas en el entorno marino, hemos tenido ocasión de precisar en diversas ocasiones que uno de los denominadores comunes que las caracteriza, al tiempo que las distingue, es la presencia significativa y decisiva de la pasión amorosa en sus aspectos positivos y negativos. Se trata, sin duda, de un impulso muy fuerte, pero no el único. De hecho, el mito ofrece una multiplicidad de posiciones y reacciones manifestadas por las mujeres con respecto al mar, bien como amigo o enemigo. La actitud de las protagonistas de estos episodios —ya sean criaturas divinas, jóvenes mortales de belleza fulgurante, hijas peligrosas para sus padres o rivales malignas— viene dictada por una gama de emociones reconducibles, en última instancia, a la naturaleza poliédrica del «eterno femenino». El amor no aniquila la variedad de esos estallidos anímicos en armonía con las olas en continuo movimiento. Durante las lecturas que hemos ofrecido en este trabajo, hemos señalado repetidamente el empleo —a nivel lingüístico— de similitudes, imágenes y metáforas náuticas; uso que no solo se inscribe en el ámbito amoroso y erótico, sino también en el registro político, bélico y deportivo. Que el sector figurativo derivado de la navegación esté en consonancia con la experiencia del hombre griego, bien por la realidad geográfica que lo rodeaba, bien por la tradición poética en la que se incluye, resulta muy comprensible.

En conclusión, es innegable que los testimonios más antiguos de la literatura griega, desde la época arcaica hasta la tardohelenística, muestran, tanto en la vertiente de los contenidos como en la forma lingüística, un cuadro muy heterogéneo de la relación entre la mujer y el mar.

Es sintomático que sea en la época helenística —cuando la narración ofrece nuevas modalidades de composición del texto y la relación con los autores precedentes brinda al poeta y escritor un patrimonio literario reconocible y fácilmente consultable— cuando se conforma un nuevo criterio en el que cristaliza la conexión entre la mujer y el mar. El relato se centra, sobre todo, en los aspectos eróticos y los matices más sensuales de las aventuras marinas vividas por los protagonistas. En general, estos son una pareja de jóvenes, hombre y mujer, ambos atractivos y puros en sus emociones, fieles y leales. En la novela helenística, cuyo desarrollo podemos situar entre los siglos i y ii d. C., las heroínas se atienen a unos estándares, ya sea físicos o de carácter, y se conciben a sí mismas como parte de una pareja, casi siempre unida por un amor intenso y un vínculo matrimonial problemático. Las bodas constituyen, en este sentido, un importante elemento narratológico. Los largos y peligrosos viajes que llevan a la separación de los amantes suelen correr a cargo de las mujeres, casi siempre resignadas a su destino. Novelistas como Caritón, Jenofonte de Éfeso, Aquiles Tacio o Heliodoro sitúan esos viajes en una amplia zona geográfica que abarca el mar Mediterráneo en su totalidad y comprende, por tanto, los mares territoriales y las costas de las regiones circundantes. Con frecuencia el escenario de la acción es la superficie marina hacia el este y los territorios adyacentes. La polis como entidad colectiva, con sus cultos religiosos, monumentos e instituciones políticas, de las cuales forman parte las mujeres en igual medida que los hombres, interesa más bien poco, tan poco como los aspectos sociopolíticos —salvo el matrimonio— y militares. Quienes atraen la atención del autor son las protagonistas de los relatos, así como sus enamorados. La crítica ha señalado muy oportunamente que la influencia del patrimonio narrativo oriental en la novela helenística consiste, de un modo más específico, en la presencia de temas y motivos propios del storytelling de la región mediterránea. En cuanto a la ambientación de la trama, es muy característica de la estructura narrativa la descripción (écfrasis) de la masa marina, donde la heroína encuentra reflejadas sus propias emociones. La variabilidad del paisaje, los bruscos cambios de las aguas profundas, la calma aparente y las tempestades imprevistas componen un trasfondo ideal de las aventuras, peripecias, golpes escénicos, naufragios y salvaciones que viven las mujeres que surcan las olas. Como ya viene siendo costumbre, vamos a buscar

las figuras femeninas centrales de las complejas historias amorosas narradas en las novelas de la época helenística que puedan confirmarnos cuanto hemos señalado anteriormente. Huelga decir que resumiremos los relatos desde el punto de vista que más nos interese en cada caso y, a partir de esa óptica, analizaremos la novela helenística como género literario en su conjunto, en lugar de detenernos en cada uno de los autores.

Calírroe

Entre los siglos i y ii d. C., Caritón escribió una novela titulada *Aventuras de Quéreas y Calírroe*, sobre los amores de ambos protagonistas. La joven es hija de Hermócrates, general estratega de Siracusa, y tan bella como todas las heroínas de la novela helenística en edad de casarse. Un día, Quéreas la ve y se enamora de ella al instante. Se casan muy felices pero, una noche, Quéreas, siguiendo un impulso celoso y un mal consejo, golpea a su mujer y esta, tras recibir una fuerte patada, cae muerta, pero luego vuelve a la vida y, cuando unos piratas acuden a su tumba para raptarla, se lanza con ellos al mar para vivir una serie de aventuras. Finalmente, la joven llega a Mileto y entonces leemos: «Estaba triste porque se la habían llevado muy lejos del mar griego, y hasta que no vio las puertas de Mileto, siguió creyendo que Siracusa estaba muy cerca».¹ La nostalgia de la patria se traduce, en este caso y de forma excepcional, en la nostalgia del mar que la baña.

El mismo Caritón sugiere, en varias ocasiones, una comparación entre Calírroe y Ariadna, que en realidad es una equiparación del enfrentamiento de ambas con el mar en cuanto que lugar de miedos y lamentos: «Cualquier lugar —declara Calírroe— es mejor que el mar y que la tumba» (i, 13, 11). Sin embargo, gracias a las travesías marítimas, la joven conoce a Dionisio, un rico señor de Jonia al que es vendida como esclava por un talento de plata. Este, presa de la pasión, se casa con ella en unas bodas fastuosas. A los siete meses nace un niño, hijo de Quéreas pero atribuido a Dionisio. Mientras tanto, Hermócrates parte de Siracusa por tierra y Quéreas por mar, ambos en busca de Calírroe. Después de toda clase de aventuras —

la muerte aparente de Quéreas, una intervención del sátrapa Mitrídates de Caria y de Farnaces de Lidia, la rebelión de Egipto en Persia—, los dos protagonistas se reencuentran y se reconocen. La etapa del viaje de la pareja a Pafo, en la isla de Chipre, para agradecer a la diosa Afrodita sus favores y pedir buenos auspicios para la navegación hacia Siracusa, indica que nos acercamos a la conclusión. El mar ya no es hostil, sino propicio y favorable, gracias a la intervención de Cípride, diosa del amor. El final feliz consuela y perdona a todos, y conlleva varios actos de justicia que los animan y alegran. Al final de la obra, el puerto de Siracusa aparece descrito como un refugio seguro y conocido. Las peregrinaciones marítimas de la heroína novelesca apelan, según la declaración explícita del autor, a las de Ariadna, pero también a las de Helena, mujeres bellísimas y deseadas que provocan fuertes pasiones amorosas y se enfrentan a grandes aventuras sin temor a las traicioneras aguas, pues el amor es más fuerte que el miedo.

Cariclea

En la novela *Etiópicas*, de Heliodoro de Emesa, ciudad situada en Siria (siglo iii d. C.), la pareja protagonista está formada por Cariclea, hija del rey de Etiopía, y Teágenes, un joven noble de Tesalia. La novela, en diez libros, puede leerse en español en la traducción moderna de Emilio Crespo Güemes,² y siempre ha sido muy apreciada a lo largo de la historia europea de la novela, especialmente en los siglos xv y xvi, desde Cervantes hasta Goethe.³ La protagonista es Cariclea, bella y seductora por naturaleza, al igual que una diosa. La joven fue abandonada por su madre y criada en Delfos, donde es sacerdotisa de Artemisa. Los piratas la raptan junto a Teágenes, para luego dejarlos en la orilla, a él gravemente herido y a ella, obligada a curarlo y consolarlo. La travesía marítima, como siempre, ha estado llena de imprevistos y peligros. Así lo cuenta Cariclea:

Cuando ya faltaba poco para poner término a nuestra travesía, sobrevino de repente un gigantesco oleaje, un furioso viento contrario se levantó, y violentos huracanes revueltos comenzaron a

caer sobre el mar con tormentosos truenos y rayos. La nave se desvió inmediatamente de su ruta, el piloto hubo de ceder ante tan extraordinaria tempestad, y la violencia del temporal le obligó a abandonar la dirección, encomendando el timón a la fortuna. Fuimos conducidos a la deriva por un incesante viento, que sopló siete días y otras tantas noches, hasta encallar en la costa donde nos capturasteis y visteis aquella gran mortandad. (

i

,

22

)

Cuando ambos caen en manos de unos saqueadores egipcios, afrontan varias peripecias, batallas, incendios, presuntas muertes, engaños y tramas llenas de aventuras y personajes, con otras historias de parejas enamoradas y separadas que se añaden a la suya. Al final, Cariclea y Teágenes deciden embarcar en una nave fenicia, pero sufren una terrible tempestad con vientos fortísimos y el ataque de una banda de corsarios que los hace prisioneros. Así, Cariclea se encuentra, una vez más, en mitad de un violento oleaje:

El mar se picó de repente, y un brusco cambio se produjo, no sé si por causas naturales o por la voluntad del destino. Comenzó a oírse un ruido sordo de viento que se aproximaba, y casi al momento se precipitó sobre nosotros un huracán violento e impetuoso, que llenó a los piratas de inesperada turbación. Habían abandonado su barco, por lo que el azote del viento les sorprendió cuando estaban en el buque mercante dedicados al pillaje del cargamento, y no sabían cómo gobernar una nave tan grande. (

v

,

27

)

La écfrasis, como ya sabemos, es muy característica de la literatura alejandrina, sobre todo en el caso de la écfrasis marina en medio de una tempestad, como vemos en las descripciones de Homero, especialmente en la Odisea. La novela, en este caso, prosigue con una compleja serie de aventuras de los protagonistas en Etiopía y Egipto hasta que, en el libro décimo, todo se soluciona: Cariclea, antes de morir sacrificada junto a Teágenes, a instancias de los etíopes y por un repentino coup de théâtre, es reconocida por la reina Persinna y el rey Hydaspes, soberanos etíopes, como su hija legítima, a quien abandonaron diecisiete años atrás. Teágenes, tras un furioso combate con un luchador etíope y su consiguiente y esforzada victoria, se libra del sacrificio, y la novela concluye con la celebración nupcial de los protagonistas. Es fácil observar que, aunque esta heroína no posee dotes morales reseñables ni un temperamento digno de atención, sí muestra características capaces de distinguirla de las protagonistas de otras novelas helenísticas. Al parecer, lo más importante para ella —tal vez lo único importante— es la conservación a ultranza de la castidad, así como para el joven enamorado lo es la sufrida continencia sexual. A Cariclea, la variedad del mundo exterior y la diversidad de lugares y ambientes que va conociendo le interesan muy poco, hasta el punto de dejarla del todo indiferente.

Antía

Antes de concluir este breve excursus sobre la relación entre las heroínas y el mar en la novela helenística, vamos a detenernos en las Efesiácas de Jenofonte de Éfeso, también conocida como Los amores de Habrócomes y Antía y dividida en cinco libros. Esta vez, la pareja está formada por Antía, bellísima y atractiva joven de catorce años, y Habrócomes, joven orgulloso y altivo de dieciséis, tan reacio a los asuntos amorosos que llega a provocar la ira del dios Cupido. Los dos jóvenes se conocen en Éfeso durante una procesión hasta el templo de Artemisa; se enamoran locamente y se abandonan a la pasión. Los padres de Habrócomes, Licomedes y Temisto, así como los de Antía, Megámedes y Evipa, están muy preocupados por el encaprichamiento que sufren los jóvenes, por lo

que deciden consultar el oráculo de Apolo. Este anuncia graves peligros, y los progenitores, para evitarlos, disponen el típico y largo viaje por mar para la pareja. Tras la boda, los esposos entran en la cámara nupcial, y aquí tenemos la primera écfrasis de la novela, ya en el libro primero. El tálamo aparece descrito con toda clase de detalles, creados con maestría, que anticipan la escena erótica siguiente: «Yacían abandonados al placer, avergonzándose, temiendo, jadeando, gozando, y los cuerpos palpitaban mientras las almas se agitaban». Acto seguido, comienzan los preparativos para que la nave zarpe rumbo a Egipto. Antía, nerviosa pero «llena de alivio porque navegaban juntos», carga en el barco sus ricos ropajes, plata y oro en abundancia y numerosos siervos, hombres y mujeres. La descripción de la nave que zarpa, el tumulto de gente, las despedidas y recomendaciones, es tan vivaz como detallada. La narración prosigue de este modo: «Primero tuvieron vientos favorables y una navegación tranquila; aquel día y la noche siguiente atravesaron el mar Egipcio. Al segundo día, cesó el viento. Todo se quedó en calma y el viaje se ralentizó». Siguen varias aventuras, incluido un saqueo de los piratas que conduce a la separación de ambos jóvenes, pronto deseados y perseguidos por otros pretendientes. Pero Habrócomes y Antía, como era previsible, se mantienen castos y fieles. Recorren la región mediterránea de un extremo a otro: Rodas, Egipto, la ciudad de Janto en Licia, o la ciudad de Tiro en Fenicia. Los enamorados viven aventuras paralelas a base de enamoramientos, violencia, cortejos, etc. La belleza de Antía es la causa de casi todas sus desgracias. Los mercaderes la llevan a bordo de una nave y, a la noche siguiente, se encaminan hacia Sicilia, pero «retenidos por el viento en contra, que partió la nave en pedazos, lograron salvarse gracias a una tabla con la que llegaron, junto a Antía, a una playa con un espeso bosque» (libro ii). Prosiguen los desplazamientos, las travesías por el mar hasta llegar a la isla de Lesbos, donde, debido a un fuerte viento, la nave zozobra y los naufragos terminan en el mar (libro iii). Al final, después de otras tantas y variadas peripecias, los enamorados se reencuentran en Éfeso: «En pocos días, ya a punto de terminar la navegación, llegaron a Éfeso» (libro v). La ciudad entera está de fiesta y los dos jóvenes proclaman su castidad, preservada y defendida pese a los peligros y las desventuras que han vivido.

Tal y como se deduce de este breve resumen, el vínculo de estas

heroínas, en cuyas figuras ya nos hemos detenido bastante, con el mar obedece a una narración metódica y rigurosa, ceñida a un cliché prefijado. Las reacciones se asemejan, los motivos que inducen al miedo son los mismos y el mar casi siempre inspira temores y aprensión. Dado que se trata de novelas de atmósfera y ambientación marinas, las protagonistas se inscriben en la perspectiva de la fábula de una manera artificiosa y repetitiva. Sufren mareos, prefieren quedarse bajo el puente de cubierta y se implican en las aventuras en tierras lejanas sin un ápice de curiosidad o interés geográfico.

Leucipa

Aquiles Tacio, novelista del siglo ii d. C., era un culto rector y autor alejandrino —según la Suda— de escritos misceláneos, así como de la novela *Leucipa* y *Clitofonte*, compuesta por ocho libros, que se incluye en la corriente que venimos examinando pero, al mismo tiempo, aspira a renovar el modelo que sigue. El autor relata su viaje a Sidón, donde admira y describe (écfrasis) un cuadro que representa el rapto de Europa. En la novela hallamos la típica narración de un *love on the waves*⁴ que evoluciona en mitad de una tempestad marina, el rapto de unos piratas y una pasión amorosa siempre intensa y ardiente. En un primer momento, el escenario de esta relación erótica es un prado florido en tierra firme (paradisios), a imagen y semejanza de la historia de Europa que ya analizamos en el capítulo IV, y, ya en un segundo tiempo, la escena se desplaza a la extensión marina, con las estrategias narrativas propias de la tipología de la novela helenística. Como apunta Giuseppe Zanetto, desde los inicios de la literatura griega la tierra y el mar son opposite polarities.⁵ Más concretamente, en las novelas helenísticas, el mar tiene connotaciones negativas porque casi siempre es un obstáculo para el eros, así como una causa de separación entre los amantes, aunque acabe imponiéndose el final feliz.

Los caracteres y aspectos narrativos que hemos venido subrayando en la novela de ambientación marina emergen con mayor claridad en cuanto procedemos a confrontarla con otra clase de novela helenística, la pastoral Dafnis y Cloe de Longo de Lesbos, compuesta por cuatro libros. Se trata de una novela muy admirada, que tuvo una gran acogida en la literatura europea del siglo xviii. Esta vez, la pareja canónica de enamorados no está compuesta por habitantes de una ciudad, sino por dos pastores, los jóvenes Dafnis y Cloe, que viven en un cosmos bucólico, más estrecho y delimitado que la ciudad, donde toda la atención se dirige a los jardines, los cambios de la naturaleza, las estaciones y la vida animal. Faltan los viajes por tierras extranjeras y la presencia del mar pero, sobre todo, faltan los imprevisibles golpes escénicos que la superficie marina alienta y facilita. También aquí está presente el imprescindible happy end, y Cloe se enfrenta a varias aventuras pero, sobre todo, al amor loco y abrumador de Dafnis. Las peripecias de ambos tienen lugar en la isla de Lesbos, pero los movimientos y las acciones se inscriben casi por entero en el escenario campestre, con sus prados, sus pastos, sus llanuras, sus fuentes y sus cultivos de vid. La insularidad, que tanto peso tenía en las tradiciones míticas examinadas hasta ahora, sobre todo en relación con la pasión amorosa de los protagonistas, en este caso apenas reviste importancia. El mar al que se asoma la ciudad de Mitilene aparece más bien como lugar de recreo y diversión, desde una perspectiva hedonista insólita: «Aquel litoral es rico en puertos y está adornado con casas suntuosas, con una serie ininterrumpida de lugares para el baño; además de parques y boscajes, algunos creados por la naturaleza y otros por el hombre, todos ellos de gran belleza, ideales para los jóvenes se distraigan».⁶

¡Qué lejos queda el mar donde Safo de Lesbos invoca la ayuda de Cípride y las nereidas y lamenta sus penas amorosas!

4, 7, 8

.

2. Madrid, Gredos,

2002

(N. de la t.).

3. Véase el análisis de Menze [

2017

].

4. La expresión procede de Zanetto [

2018

].

5. Cfr. ibidem,

175

.

6. Longo de Lesbos, Dafnis y Cloe,

2, 12, 2.

Segunda parte: La realidad

XII. Mujeres poderosas a lo largo y ancho de las dos orillas

La vida cotidiana y el mar

En la primera parte de la obra hemos observado en varias ocasiones que la dificultad de la movilidad femenina en la Antigua Grecia y, especialmente, en las regiones del Mare internum viene dada, en el caso de los autores antiguos, por la posición social de la mujer, circunscrita al oikos y alejada de la vida pública. Sin embargo, si abordamos un examen más preciso, el mito, las creencias religiosas y la literatura no nos dicen tal cosa: las mujeres frecuentaban el mar y la navegación no era algo extraño para ellas. La existencia que llevaban podía predecir las marejadas, las corrientes, los vientos imprevistos y amenazadores, el calor estival y el frío nocturno. Naturalmente, y al igual que en el caso de los marinos, las rutas por mar estaban vedadas la mayor parte del año. Era necesario esperar a la estación cálida, cuando el mar no estaba muy agitado y los vientos no soplaban demasiado impetuosos, para aventurarse en él.

Desde el principio hemos señalado que, en el patrimonio mítico y el ámbito religioso, el elemento femenino no estaba excluido del empuje propulsor desde el interior de la región hacia el exterior, de modo que formaba parte activa no solo de los desplazamientos en aguas mediterráneas, sino también de las posibles conexiones y consonancias entre cultos divinos y heroicos muy alejados geográficamente. Diosas, heroínas, sacerdotisas y ministras de culto protagonizaban viajes temerarios, promovían los contactos o transportaban reliquias, estatuas y costumbres rituales. Además, ya hemos enumerado los embarques —más o menos impuestos y forzados— y desembarques en litorales desconocidos de heroínas míticas. Tampoco nos han faltado oportunidades de recordar el tráfico costero de esclavas, prisioneras ilustres y nodrizas de niños célebres.

Llegados a este punto, cabe preguntarse si el fenómeno estaba circunscrito a las creencias religiosas y las tradiciones míticas o bien hallaba correspondencias en la realidad histórica y cotidiana. En efecto, ¿en qué posición se situaba la mujer, dentro de su vida cotidiana, con respecto a la experiencia marítima? Una primera sugerencia, acaso banal pero no del todo precipitada, contempla la posibilidad de que las mujeres comunes o de clase alta supieran nadar, zambullirse, alcanzar el fondo marino, sortear las corrientes fluviales o incluso manejarse en las piscinas públicas. Entramos aquí en un terreno muy inseguro y accidentado. Como experta en deporte en la Antigüedad, que era algo casi exclusivamente masculino, me atrevo a dar una respuesta afirmativa. No puede negarse la posibilidad de que las mujeres tuviesen una estrecha relación con el agua y, para demostrarlo, trataremos de aportar dos pruebas de índole diversa, aunque ambas muy inciertas. Una de ellas es literaria y la otra, iconográfica. Gracias a un testimonio de la Suda, por lo demás discutible, sabemos que el poeta Alcman, que vivió en el siglo vii a. C., compuso un poema titulado «Kolymbosai», es decir, «Las nadadoras» o «Las que se zambullen».¹ El verbo kolymbao, en su acepción de «zambullirse», ya aparece empleado por Anacreonte en el fr. 94 Gentili. Diodoro, por su parte, apunta que en Agrigento se construyó una magnífica piscina (kolymbethra) de siete estadios de circunferencia y veinte codos de profundidad.² Pausanias, por otro lado, afirma que, en la ciudad costera de Hermíone, en la extremidad costera del Peloponeso, se celebraban unas competiciones anuales en honor a Dioniso, con premios para nadadores (hamillai kolymbou) y embarcaciones.³ A decir verdad, la actividad deportiva de la natación se practicaba poco en Grecia, incluso por parte de los hombres, por mucho que Filóstrato de Atenas refiera el caso de un boxeador de Naxos que, para entrenar, nadaba largos trechos alrededor de la isla.⁴ En cuanto a las mujeres, tenemos el testimonio de que la cortesana Friné, con motivo de las fiestas de Poseidón en Eleusis y delante de todo el mundo, se quitaba la túnica para sumergirse en el mar. Un ánfora ática con figuras rojas sobre fondo blanco atribuida al Pintor de Andócides (520 a. C.) retrata en el lado a a unas amazonas en posición de combate y, en el lado b, a unas muchachas desnudas, una de las cuales, con toda certeza, está nadando al estilo crawl con potentes brazadas, en una superficie con peces, y otra está a punto de zambullirse (fig. 8).⁵ Cabe la posibilidad de que también sean

amazonas,⁶ pese a la falta de signos evidentes que confirmen tal suposición, pero lo que cuenta en este caso es que el pintor no está inventando nada al asignar a las muchachas una actividad que practican los hombres (fig. 9). En el mito, eran las náyades quienes practicaban la natación fluvial.

Ahora podemos dar un paso adelante y preguntarnos si la presencia de varias tipologías de mujeres públicas y privadas, que embarcan por motivos diversos con intereses y perspectivas determinados, es solo una hipótesis de trabajo o puede confirmarse en los documentos de la época. En este caso, resulta muy útil y ventajoso proceder por clases sociales y categorías profesionales bien diferenciadas.

En esta reconstrucción a la que vamos a proceder, los textos poéticos a los que ya hemos recurrido en la primera parte del volumen (épica, lírica y tragedia) estarán apoyados por testimonios procedentes de la historiografía, la oratoria política y judicial y, sobre todo, la comedia. Esta última, en particular, con su atención siempre muy crítica en torno a los hechos de actualidad sociopolítica, su curiosidad corrosiva hacia situaciones ciudadanas insólitas y problemáticas o su interés por el carácter de los personajes, brinda una representación insustituible de la conducta femenina en el ámbito del oikos, la polis y, me atrevo a añadir, el espacio entre las costas mediterráneas. Las comedias de Aristófanes son una mina de caracterizaciones masculinas y femeninas, y proporcionan un cuadro detallado y despiadado de los estratos de la sociedad; la ateniense, primero, y la de las polis vecinas, el campo y las zonas portuarias, después. Las clases más visibles de la ciudad, así como las más humildes, encuentran un lugar central en el teatro cómico de Aristófanes, y desvelan prerrogativas, vicios y defectos de los protagonistas. Las mujeres, en particular, se representan en el escenario con un desinhibido realismo. Por tanto, es comprensible que hayan sido objeto de atención partidista y debate. Siervas, esclavas, prostitutas, comerciantes y nodrizas se han considerado testigos verídicos de la política democrática ateniense. Al mismo tiempo, es cierto que dichos personajes son criaturas de las convenciones cómicas, desvinculadas del contexto político y social.⁷

El relato de Heródoto del mayor conflicto militar de la historia de Grecia, a saber, las llamadas guerras médicas contra Persia, que nos guía en la reconstrucción de la famosa batalla de Salamina (480 a. C.), da cuenta de la presencia de dos figuras femeninas.⁸ La primera, en realidad, es una imagen de mujer (*phasma gynaikos*) que se aparece ante los atenienses y los eginetas, prestos a atacar. Con una voz tan potente que toda la flota griega es capaz de oírla, reprocha a los presentes: «¡Ay, desgraciados! ¿Cuándo detendréis todo esto?». Se trata de un momento crucial. Egina y Atenas son las dos protagonistas griegas del conflicto y, en cierto sentido, se disputan —como queda manifiesto en la continuación de las Historias— la gloria del ataque inicial de la batalla contra los persas. Pero Heródoto narra de forma muy explícita el episodio que precede al ataque: en Salamina, tras un temblor provocado por un terremoto y un maremoto, los griegos decidieron dirigir una serie de plegarias a los dioses y enviar una nave a Egina para llevarse las estatuas de Éaco y los otros Eácidas.⁹ Al regreso del trirreme al amanecer, una vez que Temístocles hubo reunido las naves y pronunciado el discurso, zarparon todas las naves griegas. Los atenienses relatan que el inicio de la batalla estuvo a cargo de Aminia, un ateniense del demo de Pallini, mientras que los eginetas cuentan que la nave que ellos habían enviado de Egina fue la que comenzó.¹⁰ La postura de Heródoto al respecto es muy clara: «En esta batalla naval, los eginetas merecieron los mayores elogios, y después de ellos, los atenienses». La figura femenina que aparece como un fantasma podría corresponder a Nike, la diosa de la victoria, pero no existen elementos suficientes para confirmarlo. El episodio, narrado por Plutarco en la Vida de Temístocles¹¹ y según el cual, durante la batalla de Salamina, algunos creyeron ver fantasmas e imágenes de guerreros (identificados con los Eácidas) con las manos en alto como si protegieran las naves griegas, confirma que la tensión y la angustia del momento favorecieron estos fenómenos prodigiosos y paranormales. La segunda figura femenina que se distingue en dicho escenario es la de Artemisia I de Caria, quien, tras la muerte de su marido, mantuvo con mano de hierro la tiranía en Halicarnaso. Hérodoto siempre habla de ella con

gran admiración,¹² y relata su participación en las guerras médicas contra los griegos pese a su condición de mujer. Artemisia era de origen halicarnasio por parte de padre, Lígdamis, y cretense por parte de madre, de modo que combatía en el bando de los persas. Según precisa Heródoto, sus dominios, tras la muerte de su marido, se extendían por todo Halicarnaso y las islas Espóradas, como Cos, Nísiros y Kálimnos. Durante el conflicto persa, contribuyó con cinco naves, muy apreciadas después de las de los sidonios. Pero la mayor capacidad de esta mujer consistía en ofrecer sagaces y estratégicos consejos cuando Jerjes interrogaba a sus aliados sobre la posibilidad de atacar por mar a los griegos. Artemisia fue la única en aconsejar al rey sobre la batalla con argumentos tan sólidos que lograron convencerlo de que atacara a la flota griega situada en Corinto para dispersarla, aunque, finalmente, este decidió seguir el parecer de la mayoría y dio órdenes de atacar al conjunto en Salamina.¹³ La victoria en Salamina de los trirremes griegos, barcos de guerra más largos y veloces que las naves comerciales, fue decisiva, y la derrota de la flota persa, abrumadora. En este punto, Heródoto se detiene a relatar el episodio que corona y exalta las habilidades tácticas de la mujer.¹⁴ Cuando la situación se puso muy difícil para el bando del rey persa, Artemisia, perseguida por un trirreme ateniense y acorralada porque delante de su nave había otras muchas detenidas, se lanzó estratégicamente contra una de ellas, que era persa y alojaba al mismísimo rey de Calinda, una ciudad de Caria. De este modo, el capitán de la nave ática pensó que la de Artemisia, que había embestido y hundido la de los calindos, pertenecía a la flota griega, de modo que abandonó la persecución para acosar a otras embarcaciones. Por otra parte, Jerjes, que observaba la batalla, se enteró de que la nave que había hundido la de los calindos era la de Artemisia, tal y como mostraba la bandera. Entonces, pensó erróneamente que esa nave había embestido una nave enemiga, no aliada, y así Artemisia se salvó, ganándose la mayor estima y admiración de Jerjes, que profirió una exclamación ya célebre: «¡Mis hombres se han convertido en mujeres y mis mujeres, en hombres!».

En su compilación de Estratagemas —una especie de manual táctico que comprende astucias de guerra, engaños y traiciones políticas y militares—, Polieno, teórico militar y autor del siglo ii d. C., relata incluso que Artemisia cambió varias veces la bandera de la nave, y

alzaba ora la ática ora la persa según le convenía.¹⁵ La historia continúa con la batalla naval que, en aguas de Salamina, salvó a Grecia. Ya hemos visto como, a juicio de Heródoto, los primeros en mostrar valor e iniciativa fueron los eginetas, y en segundo lugar, los atenienses. Entre estos últimos, destaca Aminias, el perseguidor de Artemisia, respecto al cual Heródoto apunta un comentario muy interesante: si Aminias hubiera sabido que Artemisia se encontraba en la nave, habría intentado capturarla a cualquier precio, pues así rezaba la orden de los trierarcas atenienses, que, además, ofrecían un premio de diez mil dracmas a quien la capturara viva. La explicación que ofrece Heródoto merece cierta atención: «Tan insoportable se les hacía que una mujer se hubiera alzado contra Atenas».

Siguiendo con ejemplos de mujeres almirantas, debemos detenernos en la figura de Arsínoe ii, hija de Berenice i y esposa y hermana de Ptolomeo ii Filadelfo, que se casó con ella tras haber repudiado a su primera mujer. La reina impulsó la creación de una navarca general, una «flota de guerra» permanente dirigida por su protegido, Calícrates de Samos. La estrecha relación entre Arsínoe ii e Isis, protectora de la navegación y diosa venerada en todo el Mediterráneo, como hemos visto en el capítulo II, gracias a su poder sobre las aguas marinas, se manifiesta en varias dedicatorias de la época ptolemaica. Así, tanto en Egipto como en Roma se han hallado varias estatuas de Arsínoe-Isis.¹⁶ También se conocen otras reinas, sobre todo helenísticas, que armaron una flota por iniciativa propia. En la estirpe real macedonia, destaca en este sentido Teuta, reina de Iliria, que primero botó varias naves privadas y luego una flota entera, además de conducir tropas mercenarias de los galos contra el enemigo, provocando la intervención romana por toda la costa dálmata.¹⁷

Sacerdotisas

Las mujeres dedicadas a las prácticas religiosas públicas en el ámbito de la polis griega desempeñaban una función muy importante y valorada. En cuanto que ritual agents, se mezclaban

con las altas esferas políticas, económicas y culturales de la comunidad donde ejercían su profesión. En el terreno de la acción cultural, se distinguían ya como oficiantes, ya como simples fieles. Se ocupaban de los rituales no solo desde el punto de vista religioso, sino también organizativo. El cumplimiento de las prácticas religiosas en la actividad ciudadana cotidiana preveía, de hecho, varias clases de rituales propiamente helénicos, así como importados de la Magna Grecia, Egipto, Lidia, Frigia, Siria y otras regiones mediterráneas. Por regla general, la actividad de las *hierieiai* acompañaba la de los sacerdotes y estaba localizada en diversas zonas de Mediterráneo donde, según hemos señalado varias veces, los lazos entre civilizaciones y religiones estaban visiblemente entretejidos. Por lo que respecta a Grecia, algunas sacerdotisas podían ser reclutadas en el seno de las familias sacerdotales residentes en las ciudades que disponían de célebres santuarios, como Atenas, Eleusis, Delfos, Argos, Tebas y muchas otras. La familia, poderosa e ilustre, generalmente ocupaba el cargo de forma exclusiva. No olvidemos que esas mujeres adquirían una visibilidad pública que beneficiaba al santuario al que prestaban servicio. En Atenas, concretamente, las sacerdotisas disfrutaban de grandes ventajas económicas, como bien ha señalado Roger Brock.¹⁸

Cuando abandonaban su ciudad y a su familia para presentarse y ocupar su cargo en una nueva localidad, las sacerdotisas también pasaban a desempeñar una función social muy importante en su seno. En Atenas, por ejemplo, una sacerdotisa de Atenea llamada Políade ostentaba uno de los cargos más importantes y prestigiosos de la ciudad, y realizaba tareas organizativas de gran responsabilidad. En Eleusis, la sacerdotisa de Deméter y Kore (Perséfone) ostentaba un cargo muy prestigioso, también desde el punto de vista económico: manejaba fondos y era reclutada, por elección o sorteo, de entre las muchachas de las principales familias. En Argos, la sacerdotisa de Hera disponía de gran poder y autoridad. En Perge, en Panfilia (Asia Menor), la sacerdotisa de Artemisa gozaba de varios privilegios. En las ciudades donde se instituían nuevos cultos locales, como los de Deméter ligados a la fertilidad (Cirene), o como los oraculares para Apolo en Colofón (Jonia), Janto (Licia) o la isla de Delos, y para Atenea Lindia en Rodas, las sacerdotisas eran helenas y se cree que procedían de centros importantes y santuarios muy frecuentados. En la vertiente

más propiamente religiosa, la presencia femenina muestra, a lo largo de los siglos, una especificidad y diversidad de funciones muy característica. En el mito, algunas muchachas que reúnen una serie de requisitos —son jóvenes, vírgenes y de familia noble— pueden situarse en la base de las instituciones de nuevo culto, como las vírgenes de los hiperbóreos Hipéroca y Laódice, quienes, según relata Heródoto,¹⁹ llevaban las ofrendas de los hiperbóreos hasta la isla de Delos, atravesando el golfo Maliaco y pasando por Eubea. En Delos, ambas vírgenes, tras el largo viaje, eran recibidas con honores y reverencias por los lugareños. Siempre según Heródoto, antes de Hipéroca y Laódice habrían llegado a Delos las vírgenes Arge y Opis, quienes habrían acompañado a Leto cuando acudió a la isla para dar a luz. Los isleños, asimismo, las habrían recibido con toda clase de honores y rituales.

En las diversas sedes, las sacerdotisas disponían de privilegios civiles negados a otras mujeres, como gestionar sumas de dinero, registrar la documentación con sus propios sellos o custodiar las llaves del santuario, según muestra el caso de Nicipa, sacerdotisa de Deméter a la que nos referiremos más adelante. Cabe suponer que las sacerdotisas ostentaban una posición privilegiada incluso en las ciudades geográficamente alejadas de las sedes principales de los diversos cultos divinos, y que todas ellas afrontaron largos viajes por mar para llegar a los nuevos santuarios.

Las sacerdotisas ordinarias, que no ocupaban cargos tan prestigiosos, podían ser esposas de sacerdotes o pertenecer a familias sacerdotales. Sus desplazamientos para llevar servicios cultuales a ultramar formaban parte de sus responsabilidades y deberes como *hiereiai*. La tradición, en estos casos, se refuerza en el mito y las historias relativas a estas protagonistas de la vida religiosa. Así, en la primera parte del libro hemos encontrado a Ifigenia entre los tauros ejerciendo de sacerdotisa de Artemisa; y a Aristarque, aristócrata de Éfeso que introdujo el culto de Artemisa Efesia en la nueva colonia de Marsella.²⁰ Nicipa, por su parte, obtuvo el cargo de sacerdotisa pública de Deméter en la ciudad de Dotio, en Tesalia, y aparece mencionada en la obra de Calímaco.²¹

Existen otra clase de desplazamientos muy bien documentados en el caso de los hombres en inscripciones, denarios, exvotos o fuentes

literarias, y mucho menos atestados en el caso de las mujeres, pero que seguramente también existían para ellas. Se trata de una compleja tipología de peregrinajes, ampliamente estudiada, que concernía la representación oficial de una comunidad, o bien iniciativas individuales, peregrinajes voluntarios y religiosos, consultas de oráculos o peregrinajes iniciáticos.²² Las mujeres aparecen mencionadas en escasas ocasiones, pero eran muy activas en los peregrinajes locales. Las ciudadanas de Atenas, por ejemplo, organizaban un peregrinaje a Delos cada dos años, con varias etapas en el camino, y solían detenerse en Panopeo (Fócide), donde ejecutaban una serie de danzas rituales.

1. Suda s.v. Alcman (

i

117

Adler) y fr.

158

Davies con aparato.

2. Diodoro Sículo,

11

,

25

.

3. Pausanias,

2, 35, 1.

4. Filóstrato de Atenas, Gimnástico,

43

.

5. Las zambullidas podían tener matices diversos: actividades de la vida cotidiana, actos sociales o funciones rituales. La tumba de Paestum, donde aparece la escena de un joven que se lanza al mar desde un trampolín o una plataforma, transmite diversos mensajes (fig.

10

). ¿Acaso también los jóvenes podían llevar a cabo zambullidas rituales? (fig.

11

). La pregunta queda abierta.

6. Véase Mayor [

2017

,

148

].

7. Para un panorama preciso y convincente de las posturas críticas más recientes relativas a Aristófanes, véase Loscalzo [

2010

,

35

ss.].

8. Heródoto

, 8, 84

.

9. Ibidem,

64

.

10. Ibidem,

84

.

11. Plutarco, Temístocles,

15

,

2

.

12. Heródoto,

7

,

99

.

13. Heródoto,

8, 67-69.

14. Ibidem,

87-88.

15. Polieno, Estratagemas,

8, 53, 1

ed. Teubner.

16. A este propósito, véase Bricault [

2013

,

86-90

].

17. Polibio,

2, 4, 7; 2, 7, 6.

18. Brock [

2014

,

96

-

97

].

19. Heródoto,

4, 33.

20. Estrabón,

4, 1, 4

.

21. «Himno a Ceres»,

42

-

44

.

22. Para una visión de conjunto, véase Elsner y Rutherford [

2005

,

9-24

].

XIII. Las consecuencias de los colonos y los flujos migratorios

Desplazamientos y recorridos

Las colonizaciones en ultramar constituyen una parte integral de la historia más antigua de los griegos. La expansión hacia Oriente y Occidente llevó a los navegantes griegos a explorar, hasta la época micénica, el Mediterráneo entero con sus islas, golfos, estrechos, ensenadas y arribadas. Una geografía marítima muy diversa que azuzaba el espíritu de aventura y exigía una gran experiencia y capacidad de navegación. Los acantilados (akra) que bordeaban las costas representaban un peligro para la navegación, así como un punto de referencia para trazar la ruta. Por tanto, era algo natural que, desde los tiempos más remotos, la cultura helénica hiciese de las aventuras del viaje hacia litorales desconocidos uno de los temas preferidos en la poesía oral y escrita. No pretendemos abordar aquí una discusión tan ardua y compleja como la de la presencia del elemento femenino —tanto griego como extranjero— en la colonización, a la cual, por otra parte, ya hemos aludido en la introducción. Aun así, vaya por delante que, en las ciudades que se asoman al Mediterráneo, no hemos hallado cultos en honor de mujeres fundadoras en cuanto que figuras históricas, como sí ocurre en el caso de los hombres ktistai.¹ En cambio, hay leyendas de fundaciones que incluyen la presencia de heroínas míticas. Aunque la praxis histórica y la realidad vivida excluyan la fundación de colonias bajo el mando de una mujer determinada, el mito —tal y como hemos visto—, en la fase de expansión griega ya sea al este, al oeste o a los litorales africano e ilirio adriático, atribuye a las heroínas una importancia que Johann Jakob Bachofen identificó ya desde los autores más antiguos —por ejemplo, Polibio—, con ciertos aspectos del matriarcado.² Los casos de localidades marinas (islas, penínsulas, peñascos imponentes, puertos naturales) que asociaron su nombre al de la heroína que llegó por primera vez allí son muy

numerosos. Basta pensar en la suerte de las asópides, las hijas del río Asopo: todas eran bellas y deseadas, y todas tuvieron aventuras amorosas con dioses que originaron estirpes de gran relieve e importancia (Córcira, Sínope, Salamina, Calcis, Egina...).

Asimismo, y en cuanto que vinculadas a una forma de precolonización mítica, las mujeres dotadas de requisitos particulares y que ya hemos abordado en varias ocasiones, como las asópides, las vírgenes raptadas por algún dios dominado por la pasión amorosa o las heroínas valerosas e indómitas, aparecen asociadas al mito fundacional de la ciudad. Más concretamente, están conectadas con la institución de cultos y rituales religiosos o iniciáticos en los lugares donde, más adelante, surgirán verdaderas colonias. No pocas veces se trata de ninfas epónimas o personajes femeninos que se consideran esenciales en la fundación mítica (ktisis-saga). Pensemos, por ejemplo, en Cloris, hija de Anfión, señora de los minias de Orcómeno y esposa de Neleo por su gran belleza,³ quien condujo a los minias en el traslado a Pilos, en Trifilia. En los desplazamientos masivos, a causa de fenómenos geofísicos o invasiones, las mujeres se implican de manera natural para convertirse en parte activa del proceso migratorio.

Sin embargo, incluso en el mito, la figura del ktistes es predominante. Se trata del héroe que, por un motivo u otro, abandona la patria y, generalmente impulsado por la voluntad de un dios, funda una nueva ciudad muy vinculada a la madre patria. Muy representativo de ello es el mito de Tlepólemo, cuyos hechos aparecen en el Catálogo homérico (Ilíada, 2, 653 ss.). Tlepólemo es hijo de Heracles y Astíoque. Mata a Licinio, tío de su padre, y para expiar el crimen por imposición de Apolo, se marcha exiliado a la isla de Rodas, donde se establece junto a sus compañeros argivos para convertirse en el héroe fundador. Píndaro relata sus peripecias en la séptima de las Olímpicas.

En la mezclanza de leyendas y relatos concernientes a la migración de los eolios hacia la costa septentrional de Asia Menor, destaca la participación de Orestes y sus descendientes. El héroe, expulsado de Esparta por el asesinato de Egisto según el relato de Píndaro (Nemeas, 11, 33-38), recogió a un grupo de eolios y partió hacia el Oriente asiático después de un alto a la orilla del río Ismeno, en

Tebas. Recibió del oráculo la orden de fundar una colonia y desembarcó en Lesbos, donde se establecieron sus descendientes, Pentilo y Gras. El reconocimiento por parte de una matriz del Peloponeso de la colonización eolia, así como de una progresiva mezcla de etnias diversas —entre las cuales la beocia ocupa un lugar relevante— en la zona, aparece ya difundido en la cultura tebana desde la primera mitad del siglo v a. C.

¿Fundadoras de colonias?

Tras el fin de la civilización micénica, surge el complejo fenómeno de las colonizaciones en las costas occidentales de Asia Menor, con asentamientos coloniales griegos en Eólida, Jonia y Dóride. Las fundaciones ciudadanas conllevan una presencia de grupos de colonos procedentes de la madre patria —entre los cuales, ciertamente, hay mujeres— que forman la comunidad de la polis de procedencia. Se trata de un fenómeno bien conocido en la realidad cotidiana de la época. En las poleis distribuidas por tierra firme, había mujeres cuyo día a día transcurría en el ámbito del oikos, muy vinculadas a sus esposos y a la presencia de los hijos. No obstante, no era extraño que algunas de ellas abandonaran una vida llena de pobreza e indigencia en busca de nuevas oportunidades. Si bien las mujeres acomodadas y socialmente distinguidas desempeñaban un papel primordial en la vida religiosa y económica doméstica o la educación de los hijos, la vida de las mujeres en situación de pobreza y necesidad estaba llena de renunciaciones y prohibiciones. Para las de origen humilde o servil, las limitaciones en la vida pública y las exclusiones por causa de la indigencia formaban parte de la vida diaria. Las calles, los centros comerciales (emporia), las plazas y los puertos estaban repletos de hombres, por lo que no es de extrañar que la población femenina más modesta y necesitada estuviera dispuesta a frecuentar la zona de la costa (paralia) para sumarse a los colonos que abandonaban la patria y adaptarse a las tareas más humildes y fatigosas de la aventura. La participación de figuras femeninas en la fase fundacional de las colonias, por muy controvertida y polémica que sea, responde a las reglas del sentido común. La presencia de figuras domésticas

femeninas de relieve —no primarias, sino secundarias en la ktisis de las colonias— no puede excluirse a priori, en tanto en cuanto viene confirmada por situaciones análogas y recurrentes a lo largo de la historia. En el movimiento multidireccional de los colonos griegos emergen trazas de la presencia de mujeres que parecen contradecir el típico deseo femenino de estabilidad.

Por lo que respecta a la colonización griega de la época arcaica, conocemos mejor la frecuentación de regiones del Mediterráneo oriental u occidental de la época micénica. La colonización —sobre todo hacia Occidente— que tuvo lugar a partir del siglo viii a. C. planeó fundar colonias comerciales, por una parte, y colonias agrarias y poblacionales, por otra. En ambos casos, las mujeres desempeñaron una función primordial. Si añadimos a nuestra perspectiva los lazos establecidos con el escenario y la población locales, podremos obtener un cuadro bastante completo. Sicilia y, en general, la Magna Grecia nos brindan un espejo de lo que, probablemente, aconteció a las mujeres de los núcleos familiares que se desplazaban a los nuevos enclaves.

Migraciones

A las dificultades que las mujeres encontraban en la esfera pública y privada de su existencia cabe añadir la frecuencia y la inevitabilidad de los enfrentamientos bélicos entre las diversas poleis de la Antigua Grecia. Una realidad funesta que contribuía a crear situaciones muy graves de necesidad y dificultades de toda índole en las poleis y en los núcleos familiares.⁴ La huida y el exilio empujaban a la población derrotada a buscar nuevos enclaves, tierras de cultivo y formas de comercio e intercambio. La acogida en masa y la concesión de hospitalidad (xenia) a los refugiados de guerra o los prófugos eran habituales en las ciudades griegas, sobre todo cuando, en las relaciones entre la madre patria y las colonias, se pactaban categorías válidas de hospitalidad. En la de los prófugos solían estar comprendidas las mujeres, que se hallaban en una posición de debilidad. El alejamiento del propio territorio formaba parte de un programa migratorio más general (metanastasis) que

incluía a numerosos ciudadanos o bien respondía a iniciativas individuales (aletai). Las motivaciones en las que se basaba el fenómeno migratorio no siempre eran las mismas, pero respondían, en general, a las exigencias de las diversas comunidades étnicas. Por otra parte, la Hélade era, a su vez, destino de inmigración para poblaciones extranjeras de las regiones mediterráneas.⁵ Bien a causa de cataclismos naturales, invasiones enemigas o mecanismos propios de la talasocracia, siempre anhelada y buscada, las formas migratorias tendían a ser muy complejas e implicaban desplazamientos por mar y asentamientos esporádicos. Los procesos migratorios, ya fueran colectivos o individuales, no excluían, por supuesto, la presencia de mujeres porque, al igual que en las diversas fases de la colonización, estas resultaban indispensables como mano de obra y ejecutoras.

Las migraciones míticas, acaecidas antes de la guerra de Troya, probablemente ocultan, más allá del aspecto legendario, casos y episodios de precolonización. El impulso hacia la metoikia (traslado, cambio de lugar) conduce, pues, a una progresiva helenización del Mediterráneo, pero también, tal y como hemos observado repetidamente, a una serie de procesos de conectividad e intercambio, como en el caso de las relaciones entre la isla de Thera (hoy Santorini) y la Creta minoica. Ya hemos mencionado la antigua ciudad de Acrotiri, que, tras ser destruida por la erupción de un volcán en torno a 1.600 a. C., pudo conservar bajo sus cenizas los testimonios del estrecho vínculo cultural entre ambas islas, con la presencia de numerosas figuras femeninas en los frescos murales, vestidas y ornadas a la moda de las mujeres cretenses.

La difusión del fenómeno de la migración y del desplazamiento de comunidades enteras de un enclave originario a otro se confirma en ciertos hechos incontestables como el culto de los griegos a Zeus Xenios, protector de los extranjeros y los huéspedes, o la institucionalización de la xenia como derecho y deber del huésped.⁶ Los poemas homéricos corroboran esta regla sobre el comportamiento con el forastero en diversas ocasiones. El forastero llega a la puerta de su anfitrión tras un largo y fatigoso viaje y encuentra refugio, alimento y bebida.

En el capítulo X hemos tratado de imaginar las consecuencias del

final de una guerra para la población femenina de una ciudad tomada por asalto. La huida, el exilio y el abandono de la tierra natal, la búsqueda de un nuevo lugar para vivir o la petición de auxilio eran, ayer y hoy, consecuencias de una situación trágica e insoportable.

En el Corriere della Sera del lunes 6 de noviembre de 2017, leemos:

La masacre de las migrantes en el Mediterráneo. Veintiséis mujeres muertas en una barca con cuatrocientos migrantes a bordo arribada a Salerno. La dinámica de los decesos de las jóvenes es todo un misterio. ¿Cómo murieron las chicas de entre catorce y diecinueve años, probablemente nigerianas, que llegaron cadáveres en la nave militar española Cantabria al puerto de Salerno? Puesto que los cuerpos muestran señales de violencia y tortura, no puede pensarse únicamente en un ahogamiento. Seguramente, las jóvenes se ahogaron, pero aún no puede saberse lo que les sucedió antes. La Fiscalía de Salerno ha puesto en marcha una investigación y procederá a la autopsia de las jóvenes desafortunadas. Mientras tanto, los veintiséis ataúdes están en tierra, pero la travesía y el naufragio del bote hinchable esconden misterios sobre los cuales parece difícil arrojar una luz. ¿Por qué en estos viajes de esperanza a través del mar el elemento femenino se revela el más débil, el menos protegido, el objetivo predeterminado de la brutalidad y el abuso? Las embarcaciones procedían de Zuara, en Libia, por lo cual es probable que los organizadores de la terrible travesía, con todos sus pormenores, fueran libios.

Estos veintiséis cuerpos se añaden a los ocho que llegaron el

4

de noviembre al puerto de Reggio Calabria, entre los cuales había cinco mujeres. El tráfico de migrantes en el mar Mediterráneo ocupa, a día de hoy, unas dimensiones inimaginables. ¿Podemos decir que se trata de un cementerio humano sin distinción de género o edad? El episodio mencionado parecería confirmar que, después de tantos siglos, experiencias y variaciones históricas, aún se mantienen las diferencias de género. ¿Acaso se trata de una diferencia ligada a la ley del más fuerte? La supervivencia o el ahogamiento en las agitadas aguas marinas también puede

depender de ese factor.

1. Cfr. Malkin [

1987

,

204

ss.].

2. Sobre la ginecocracia de Locros Epicefirios, cfr. Bachofen [

1988

,

743

-

746

].

3. Homero, Odisea,

11

,

281

-

286

.

4. Cfr. Angeli Bernardini [

2016

,

199

-

200

].

5. A este respecto, véase Kennedy [

2014

].

6. Cfr. al respecto Lomiento [

2017

,

174

-

176

].

XIV. Nodrizas, siervas y esclavas de viaje

Al servicio de las familias

El conjunto de mujeres al servicio de un señor (kyrios) —condición que los griegos llamaban *douleia* y los romanos, familia— desempeñaba un papel fundamental en la economía y la organización de la casa y, por tanto, en la vida social de la comunidad ciudadana. Las mujeres de servicio rara vez se desplazaban con los patrones en largos viajes porque, al formar parte del núcleo familiar, tenían una función muy precisa y definida en las dinámicas domésticas.¹ Lo mismo ocurre con las esclavas, que podían ser de nacionalidades diversas y estaban, casi siempre, a merced de la voluntad del señor. Solo hay que recordar el destino de Tratta, la esclava de Estimodoro en Los Acarnenses de Aristófanes: cuando la sorprenden robando, la agarran por la cintura, la levantan, la tiran al suelo y la desfloran.²

Algunas de ellas también eran nodrizas (*therapainai*) y se ocupaban de los hijos de los señores, siempre a su disposición, incluso cuando estos se hacían adultos. Así pues, se trataba de un privilegio reservado a las familias acomodadas, que disponían de medios para procurarse una servidumbre en la casa. En La asamblea de las mujeres, de Aristófanes, Praxágora quiere vetar a los hombres libres la frecuentación de prostitutas (*pornai*) y esclavas (*doulai*). Estas últimas solo pueden emparejarse con los esclavos.³ Como siempre, el comediógrafo nos proporciona mucha información útil acerca de las clases sociales más humildes. En cambio, en la primera parte de nuestra investigación hemos podido observar que, en la confrontación entre los esclavos y las clases altas de la Grecia arcaica, era la tragedia la que nos brindaba las indicaciones más precisas. No pocos dramas que llevan a escena peripecias míticas muestran a nodrizas, siervas, señoritas de compañía y esclavas como coprotagonistas, e incluso protagonistas, de las aventuras que vive el señor.

Nodrizas fieles y desdichadas

Definida con el término griego *trophos*, cuya raíz es *trepho*, «nutrir, criar», la nodriza tenía una función y una posición muy bien determinadas en el ámbito familiar.

Pensemos, por ejemplo, en la nodriza de los hijos de Medea, que sigue a su señora desde Cólquide hasta Corinto. Protege a los hijos de Medea, trata de mantenerlos apartados de la madre y se esfuerza en aplacar la cólera de la señora, traicionada por Jasón. A veces las nodrizas sobrepasaban su trabajo como subalternas, y cumplían con sus tareas siguiendo a los señores allá donde fueran, incluso en el caso de que ello supusiera un largo desplazamiento o un viaje por mar. Tenemos un ejemplo en la esclava de la Andrómaca de Eurípides, quien, tras la destrucción de Troya, sigue a Andrómaca, esposa de Héctor, en la nave que la llevará a Ftia como prisionera de Neoptólemo. Un estrecho lazo une a la esclava con su señora; vínculo procedente de la relación entre ambas y con el valiente y difunto esposo,⁴ así como de su destino común, hasta el punto de que Andrómaca llama a la esclava «queridísima compañera de esclavitud». En el Hipólito, de Eurípides, la nodriza desempeña una función de confidente de la heroína, Fedra, a la que llama repetidamente «hija». Así, el deber de las nodrizas implicaba una gran responsabilidad y requería confianza, como demuestra el caso de Hipsípila, hija de Toante, rey de la isla de Lemnos. Tras las aventuras ya mencionadas en el capítulo ix, esta fue raptada por los piratas y vendida como esclava a Licurgo, rey de Nemea, con lo cual quedó al cuidado del hijo de este, Ofeltes. Fue condenada a muerte cuando se distrajo un momento y el niño murió por la picadura de una serpiente. La nodriza más célebre de la Odisea es Euriclea, el ama de cría de Odiseo que, ya anciana, también será la nodriza de su hijo Telémaco, y cuya historia resulta muy significativa: Euriclea era una joven princesa a quien los piratas raptaron y vendieron a Laertes, que nunca se acostó con ella.⁵ Con el tiempo, se convirtió en la jefa de todas las esclavas del palacio de Odiseo.

Junto a las nodrizas hábiles y fieles, en la literatura griega también

encontramos, aunque menos asiduamente, figuras de nodrizas malas e infieles. Homero nos brinda un ejemplo a través de Daene, nodriza de Eumeo, el porquero de Odiseo, que permanece fiel al recuerdo de su señor cuando este parte de Ítaca para luchar en la guerra de Troya. Homero narra su historia en el libro decimoquinto de la Odisea. El padre de Eumeo, Ctesio, hijo de Ormeno, reinaba en la isla de Siria, una de las Cícladas. «Pues bien, [un día] llegaron unos astutos comerciantes fenicios —relata Eumeo a Odiseo—, que son grandes marineros, en una nave que habían cargado con toda suerte de baratijas. En la casa de mi padre había una mujer fenicia, muy alta y agraciada, y una excelente criada». La propia nodriza relata su pasado a uno de los fenicios que acaba de seducirla: «Soy de Sidón e hija de Aribante, un hombre rico. Un día, cuando volvía del campo a la ciudad, me secuestraron unos piratas de Tafos, me trajeron aquí y me vendieron al dueño de esta casa». ⁶ Hallamos aquí un testimonio explícito de la praxis que nos ocupa: mujeres raptadas por los piratas, comercio de esclavos, saqueos de corsarios, dolorosos cambios de función por parte de las mujeres y un deseo abrasador de regresar a la patria. El destino de la bella nodriza fenicia no termina en este punto: la mujer, llena de ilusión por el regreso a su tierra, rapta al hijo del señor y lo entrega a los traficantes fenicios a cambio de una promesa de regreso. Después de seis días de navegación, la mujer muere por intervención de Artemisa y es arrojada al mar, pasto de los peces y las focas. ⁷

La posición de las nodrizas, sin contar con este último episodio, era una de las mejores entre las personas de servicio. La práctica de liberar a las nodrizas de origen humilde era habitual y estaba socialmente aceptada, como prueban ciertas inscripciones áticas.

Esclavas y siervas

La situación de esclavitud para ambos sexos, y en particular para el femenino, era peor que el de la servidumbre.

Por lo general, las esclavas llegaban de lejos y eran el botín de campañas militares, guerras, asedios, saqueos de piratas y otras

actividades corsarias. En este caso, el peligro era recurrente para las mujeres, sobre todo en las ciudades marítimas, las islas y los centros portuarios. Las esclavas podían ser extranjeras de etnias diversas y también de familia noble. Raptadas en su tierra natal, arrancadas de sus familias y sometidas a un trato durísimo, estas mujeres se veían obligadas a afrontar situaciones penosas y difíciles, y a realizar los trabajos más humildes y fatigosos. También soportaban castigos físicos muy severos, como los grilletes o el apaleamiento.

La esclavitud podía ser doméstica, en un palacio o una morada más o menos noble, o bien de naturaleza religiosa, en un templo o santuario. En el ámbito del oikos, las esclavas tenían a su cargo tareas muy laboriosas como la preparación de las comidas, la provisión de agua o el cardado de la lana. Además, debían cumplir los deseos del señor. Las imágenes que representan a estas mujeres en vasijas o pinturas revelan detalles, como el cabello corto o los tatuajes en brazos y piernas, que indican que son esclavas. También el corte del vestido evoca países extranjeros como Tracia o Frigia (fig. 12). En una hidria del Museo del Louvre se ven tres mujeres que llevan una hidria y muestran dichas características físicas.⁸ El rescate de las prisioneras esclavas era, cuando menos, improbable, por lo cual las mujeres griegas tenían mucho miedo de caer en esa condición, ya que implicaba, además del arduo trabajo, la obediencia, la pérdida de la libertad y el sometimiento a la violencia y la voluntad del señor. El estatus de las esclavas era muchísimo más precario que el de las siervas, pues podían ser intercambiadas, vendidas o regaladas en cualquier momento. La expresión «esclavitud mediterránea» abarca el complejo fenómeno que, a partir de Grecia, y sobre todo de Roma, consiste en la multiplicación del tráfico de personas y la detención de esclavos de varias etnias en el Mediterráneo.⁹ Un fenómeno que ha tenido lugar en esta amplia zona marítima desde la Antigüedad hasta la época moderna y contemporánea. En el transcurso de los siglos, la esclavitud ha seguido varias rutas por el Mediterráneo, no solo de los extremos al centro, sino también del centro hacia las regiones orientales. Salvatore Bono ha demostrado que, desde la Antigüedad y la Edad Media, el tráfico de esclavos también se ha dirigido hacia los países islámicos, siguiendo un recorrido, por así decirlo, en dos direcciones. La esclavitud estaba presente tanto en los países cristianos como musulmanes.

Volviendo a la Antigua Grecia, la literatura que la región ha producido a lo largo de los siglos está llena de figuras de esclavas cuyo destino se vislumbra difícil y desgraciado. Ya lo hemos señalado en parte a propósito de algunas tragedias analizadas — sobre todo en el capítulo x— en que aparecen mujeres hechas, que no nacidas, esclavas. Las guerras, así como las incursiones de los sea raiders, multiplicaban su número. En la Odisea, como acabamos de subrayar, aparecen frecuentes referencias a los saqueos corsarios en zonas mal vigiladas, las incursiones por sorpresa o el tráfico de personas. En el libro noveno, Odiseo cuenta al rey Alcínoo que, de regreso de Troya, el viento lo acercó a la tierra de los cícones, concretamente Ismaro, en la costa tracia, y prosigue: «Saqueé la ciudad y pasé a muchos por la espada. Raptamos a sus mujeres y también nos llevamos un gran botín, que dividimos a partes iguales para que nadie tuviera motivo de queja» (vv. 40-42). En cambio, a Euriclea, la nodriza de Odiseo y luego de Telémaco, la compró Laertes por veinte bueyes.¹⁰

Al examinar la tragedia, la forma de espectáculo más apreciada y seguida en la Grecia del siglo v a. C., reparamos en que no era raro ver coros compuestos por mujeres reducidas a la esclavitud en tierras lejanas y de ultramar sobre el escenario. Los espectadores no se asombraban ni se indignaban al ver esa condición femenina representada en escena. En la Hécuba de Eurípides, la joven Políxena, hija de la anciana reina troyana, destinada a ser sacrificada sobre la tumba de Aquiles, lamenta su triste destino:

Porque ¿qué necesidad tengo de vivir? Mi padre fue rey de todos los frigios. Ese fue el comienzo de mi vida. Después fui educada con buenas esperanzas cual novia de reyes [...]. Yo era señora, desdichada de mí, entre las mujeres del Ida, y, además, resultaba admirada entre las muchachas, parecida a los dioses menos en el morir. Mas ahora soy una esclava. En primer lugar, el nombre, al no serme familiar, provócame el deseo de morir. Además, daría yo tal vez con un amo cruel que me compraría por dinero, a mí, hermana de Héctor y de muchos otros, exponiéndome la obligación de hacer el pan en su casa, me forzaría a barrer la mansión y a ocuparme de las lanzaderas, mientras llevaba yo una vida desdichada. Un esclavo comprado donde fuere manchará mi lecho, tenido antaño por digno de reyes.¹¹

En la Helena de Eurípides, el coro está formado por jóvenes helenas que los piratas raptaron para vender como esclavas. Habitan el palacio de Teoclímeneo, hijo del rey Proteo, en Egipto, y acuden a consolar y animar a Helena cuando esta las necesita. El pensamiento del regreso a la patria nunca las abandona, y albergan esa esperanza abiertamente. Cuando Helena ya ha maquinado el engaño de la muerte fingida de Menelao, el coro se dirige a ella con palabras desesperadas: «Si llego a Grecia y me salvo, olvidaré las críticas que he vertido contra ti, si eres la esposa que debes ser con tu esposo».¹²

En Ifigenia entre los tauros, también de Eurípides, el coro está formado por jóvenes prisioneras griegas al servicio sagrado en honor de Artemisa. Todas ellas soportan a duras penas la prisión y el alejamiento de su tierra natal, y están de parte de Ifigenia, ofreciéndole su apoyo y su ayuda hasta que la nave la lleve de vuelta a la patria. El plan consiste en fugarse de Táuride, asentarse en Atenas y huir como las aves del lugar del dolor. Las muchachas helenas, reunidas en Táuride desde Grecia por mar, anhelan volver a él, atravesarlo de nuevo en sentido contrario y regresar a la casa paterna: «¡Con sumo placer recibiríamos esta noticia, a saber, que de tierra griega algún marinero aquí se encamina a poner fin a la fatiga de mi penosa esclavitud! ¡Aunque fuese en sueños, ojalá estuviese en mi casa y en la ciudad patria, gozoso cumplimiento de alegres sueños, felicidad común en la riqueza!». ¹³ El mar las separa de su tierra y representa, así, un obstáculo insuperable, por lo cual lo perciben —especialmente el mar Negro— como axeinos, «inhóspito». En el segundo coro, antes de la entrada en escena de Orestes y Pílates, las muchachas se abandonan a un canto que evoca las historias con el mar como escenario: las de Io, Europa, los primeros traficantes llevados por las ansias de riquezas, Aquiles corriendo en la isla de Leuce... También Helena debería abandonar la tierra troyana para ir a morir a Táuride. La salvación, para las esclavas helenas, únicamente puede llegar por medio del mar, encarnada en la figura de algún navegante dispuesto a liberarlas de la esclavitud.

En el párodo, las mujeres invocan a la diosa Artemisa y lamentan su suerte: «Al vestíbulo de tu morada, a las cornisas de oro de tu templo de hermosas columnas, mis santos pies de doncella

encamino, esclava que soy de la santa guardesa de las llaves. Atrás he dejado las torres y murallas de Grecia, rica en corceles, y las hermosas praderas arboladas de Europa, sede de mi casa paterna. Ya he venido».¹⁴ El llanto de las muchachas y su nostalgia por la Hélade se agudiza en el llamado «canto del alción», en los vv. 1089-1151, donde comparan su lamento con el canto del alción, que toma su nombre de Alcíone, fidelísima esposa de Ceix, rey de Tesalia. Como ya hemos relatado en el capítulo VI, la joven se suicidó, destrozada por la pérdida de su marido en un naufragio.¹⁵ Las muchachas sueñan con las fiestas que se celebran en Delos en honor de Artemisa y evocan la felicidad pasada:

¡Oh ríos y ríos de lágrimas y más lágrimas, que a mis mejillas cayeron cuando tras perderse la ciudadela en las naves enemigas me embarcaron, junto con sus remos y sus lanzas! Tras venderme a cambio de una buena suma de oro, me condujeron camino de esta bárbara tierra, donde mis servicios presto a la sacerdotisa de la diosa cazadora de ciervos, a la doncella hija de Agamenón, en el altar donde no son corderos lo que se sacrifica.¹⁶

Al final, las jóvenes desean que Ifigenia sea transportada velozmente en una pentekontoros argiva a disposición de los tauros hasta Atenas, donde todas quieren arribar. El canto concluye con un lamento de añoranza por los bailes juveniles y los concursos de gracias.

1. Cfr. Garlan [

1984

,

54

ss.].

2. Aristófanes, Los Acarnenses,

273-275.

3. Aristófanes, La asamblea de las mujeres,
718-724.

4. Eurípides, Andrómaca,
58

-

59

.

5. Homero, Odisea,
1, 428-433

.

6. Homero, Odisea,
15, 403-429

[traducción de Miguel García Temprano, Barcelona, Blackie Books,
2021

(N. de la t.)].

7. Ibidem,
476

-

480

.

8. Cfr. Lissarague [
1990

,

219

].

9. Véase Bono [

2016

].

10. Homero, Odisea,

1

,

429

ss.

11. Eurípides, Hécuba,

349

-

366

[traducción de Juan Antonio López Férez, en Tragedias, vol.

i

, Madrid, Cátedra,

2020

(N. de la t.)].

12. Eurípides, Helena,

1291

-

1293

.

13. Eurípides, *Ifigenia entre los tauros*,

445

-

455

[traducción de Juan Miguel Labiano, en *Tragedias*, vol.

ii

, Madrid, Cátedra,

2020

(N. de la t.)].

14. Eurípides, *Ifigenia entre los tauros*,

128

-

137

[traducción de Juan Miguel Labiano, en *Tragedias*, vol.

ii

, Madrid, Cátedra,

2020

(N. de la t.)].

15. Ovidio, *Metamorfosis*,

11

,

410

.

16. Eurípides, *Ifigenia entre los tauros*,

1107

-

1116

[traducción de Juan Miguel Labiano, en *Tragedias*, vol.

ii

, Madrid, Cátedra,

2020

(N. de la t.)].

XV. Prostitutas, comerciantes y mujeres del espectáculo

De viaje por mar

Si ahora, ya al final de nuestro recorrido, cabe esperar haber abierto alguna rendija de un aspecto poco conocido de la vida femenina en la Antigüedad griega o, cuando menos, haber suscitado cierta curiosidad con respecto a la relación entre las mujeres y el mar, también debemos admitir que la investigación exigiría una mayor indagación y un necesario ensanchamiento de horizontes geográficos incluso en el ámbito interno de la región mediterránea. Como sabemos, el tema de la mujer en la Antigüedad ha sido objeto de estudio en el último medio siglo tanto en Europa como en América, lo cual ha permitido avanzar sobre el terreno con pasos decisivos. El interés por la condición de las mujeres en las sociedades antiguas, y especialmente en la griega, se ha desarrollado y difundido de forma visible a partir de los años setenta del pasado siglo, no solo en el mundo académico estadounidense y, en general, anglosajón, sino también italiano. Tras una primera etapa marcada por la necesidad de poner el asunto sobre la mesa, por así decirlo, con las inevitables distorsiones, las indudables exageraciones y el extremismo lingüístico que ello conlleva debido al clima de renovación propio de dicho período —se han empleado términos como discriminación, marginación o segregación, por poner algunos ejemplos—, ahora sobreviene una reflexión más prudente y objetiva.

Ya se han analizado y esclarecido muchos aspectos de la posición sociopolítica, familiar, jurídica y religiosa de la mujer en el ámbito de la comunidad urbana. Cada una de las formas de documentación empleada ha tenido su validación, que ha permitido establecer distinciones necesarias en el tiempo y el espacio. Por un lado, el repertorio documental se ha ampliado, ya que a las investigaciones tradicionales sobre las fuentes literarias se han yuxtapuesto las

realizadas a partir de fuentes arqueológicas, epigráficas, papirológicas y numismáticas; por otro lado, el papel de la mujer se ha estudiado desde la óptica de las diversas épocas y zonas concretas.

Voces bien acreditadas —que sería inútil enumerar aquí, pero que, tanto ahora como en el pasado, no han dejado de inspirar y conducir mis investigaciones desde sus inicios— han ilustrado con metodologías diversas los papeles desempeñados por las mujeres en el contexto público y privado de la ciudad estado.¹ Esta afirmación es válida para la Grecia continental e insular, pero ¿qué ocurría en la superficie marina? ¿Qué movimientos le estaban consentidos al género femenino? ¿Cuáles eran sus deberes? ¿Cuáles sus prerrogativas? Vamos a tratar de presentar a continuación un resumen, sin pretensión alguna de exhaustividad, de algunas actividades a las que se dedicaban las mujeres que transitaban por mar y se enfrentaban a una serie de experiencias consideradas, en su mayor parte, masculinas.

Amores de pago

Las mujeres que ejercían la prostitución representaban una especie de mercado paralelo al de los esclavos en el seno de la comunidad. En las ciudades griegas, tanto insulares como de tierra firme, estas formaban parte del tejido ciudadano y, como tales, ocupaban un lugar en la concordia vecinal (*koinonía*), si bien ínfimo y desdeñado. La tipología era muy variada y las mujeres que practicaban el oficio podían pertenecer a estratos sociales y económicos muy diversos, desde el más bajo hasta el más acomodado. De todos modos, desempeñaban una función distinta en las relaciones públicas y privadas que, en cualquier caso, afectaba a la armonía de la vida comunitaria. Historiadores, sociólogos y literatos han estudiado el asunto de forma muy amplia, con todas sus posibles implicaciones, pues este ha dejado trazas en la literatura, el arte y el derecho.

Puesto que existe una abundante bibliografía al respecto, nos

limitaremos a abordar la presencia de esta categoría femenina en las embarcaciones que recorrían las rutas marinas, frecuentaban los puertos y ambientes portuarios y hacían viajes por mar más o menos largos. Es decir, nos dedicaremos a las cortesanas navegantes.

Estas solían venir de fuera de Atenas, como Alké, la meretriz a quien defendió Iseo de Atenas,² o Neera, recordada por Demóstenes,³ que se trasladó de Corinto a Atenas para convertirse en una de las cortesanas más famosas de la ciudad. Aspasia, la hetera compañera de Pericles,⁴ era originaria de Mileto. Las heteras eran prostitutas de la clase social más alta, que se distinguían por sus modales más refinados y sus clientes más selectos, y acompañaban a los hombres en los simposios. Eussipe, mencionada por Alcifrón, epistológrafo del siglo ii d. C., en la sexta de las ficticias Cartas de cortesanas, era originaria de Samos. Por tanto, eran extranjeras que, una vez adquiridas, se establecían en los centros más grandes y comerciales, como Corinto, famosa por sus costosas cortesanas, según recuerda el proverbio citado por Estrabón: «No todos pueden llevar las velas hasta Corinto».⁵ El tema de la prostitución sagrada en el gran templo de Afrodita, en la ciudad portuaria más famosa de Grecia, sigue siendo objeto de debate, pero el testimonio de Estrabón y, sobre todo, los versos de Píndaro,⁶ parecen confirmar la presencia de hierodouloi, es decir, prostitutas consagradas al culto de Afrodita en Corinto. Lo que sí es seguro es que las mujeres de placer siempre estaban buscando nuevos lugares donde ejercer su oficio, incluso en las regiones más remotas. Rodopi, «cara de rosa», venía de Tracia, y de ella se enamoró Carasso, el hermano de la poetisa Safo, cuando arribó a Náucratis, núcleo comercial egipcio, para comerciar con vino. Sobre ella se extiende Heródoto, y cuenta cómo Carasso la rescató.⁷ En el discurso Contra Neera, Demóstenes denuncia la escandalosa introducción de extranjeras de costumbres ligeras en Atenas. En el puerto del Pireo, las cortesanas no vacilaban en seducir y arruinar a los marinos y pescadores que trabajaban allí. Estas profesionales del sexo más barato (pornai) frecuentaban los lugares más abarrotados y animados, como los puertos. En sus Diálogos de las cortesanas, Luciano de Samósata menciona a un timonel (Hermótimo), un pescador, un marinero y un mercante que agasajaban con regalos a las bellas mujeres que esperaban su regreso a puerto.

Por lo general, cuando se establecía una colonia, en tanto en cuanto esta reproducía con bastante fidelidad el orden de la ciudad griega, la presencia de las prostitutas no solo se permitía, sino que se alentaba. Aun así, su posición social era siempre de las más bajas, por mucho que algunas como Laide o Friné alcanzaran la notoriedad, así como un buen estatus social. Friné, la ilustre cortesana originaria de Tespias, en Beocia, fue acusada de impía y, en el juicio celebrado en torno a 347 a. C. en Atenas, fue defendida por el orador Hipérides, que también era su amante. Este logró la absolución descubriéndole los senos ante los jueces, que la absolvieron más por sus gracias que por la habilidad jurídica de su defensor. Por lo demás, su belleza era tal que, según una anécdota acreditada, Praxíteles la eligió como modelo para su célebre estatua de Afrodita de Cnido.

Puesto que esta categoría femenina se caracterizaba por una cierta movilidad, no es descabellado pensar que los desplazamientos de las mujeres de placer también se realizaran por mar. Podía ocurrir que la misma nave fuese lugar de encuentros, aunque, como ya hemos visto, el espacio disponible no era muy grande. Tal y como ha demostrado Pietro Janni,⁸ probablemente existía un tabú sexual que vetaba las uniones amorosas en las embarcaciones que se hacían a la mar. Además, conocemos un salaz episodio que arroja una luz sobre el destino impropio de una barca de pesca. Volviendo a Alcifrón, en sus Cartas de pescadores 15, este cuenta que el pescador Nausibio alquiló su barca de pesca a un grupo de jóvenes atenienses que la transformaron en lugar de placer con alfombras, tiendas, cojines y, claro está, la presencia de cortesanas, flautistas y cantantes que llenaron el mar de música.

No obstante, nos han llegado dos composiciones poéticas de la Antología Palatina (la ix 415, asignada a Antifilo de Bizancio, y la ix 416, atribuida a Filipo de Salónica) que se refieren a naves que, probablemente, hacían las veces de verdaderas casas de placer. El tono de ambos epigramas es bromista y el léxico, ambiguo, con dobles sentidos y alusiones obscenas. Se trata de dos barcos burdel que hablan y se cuentan sus respectivas historias. El primero presume de sus adornos y su capacidad de satisfacer sexualmente a muchos marinos:

Yo antes era socio de ganancias y lucro para el proxeneta,
cuando en la nave reclutaba públicos secuaces de Cípride.
con esas ganancias reforzó mi casco,
para que Cípride pudiera verme mientras me dirigía a deambular de
la tierra al mar.

Mi equipamiento es amoroso; el velamen, muy fino,
y una ligera tintura recubre la madera.

¡Venga, marinos, subid todos a mi popa sin temor!

¡Soy capaz de llevar a muchos remeros a bordo!

La segunda nave afirma que la construyó un traficante de belleza, y
se hizo a la mar gracias a las ganancias de la actividad amorosa. Su
nombre, Amiga, da cuenta de la función a la que está destinada:

Soy una nave que secunda la actividad de Cípride
y llegué al mar que vio nacer a la diosa.

No en vano el hombre que me construyó era un
mercader de belleza que me dio el nombre de Hetera.

De todos soy amiga.

¡Venid, embarcad con buen ánimo! No pido recompensas enormes.

Acojo a todo aquel que sube a bordo. Hospedo al extranjero
como al ciudadano. Venid a mí, ya sea en tierra o en la mar.

Los dos últimos versos tienen un doble sentido que es difícil traducir.

La certeza que se recaba de ambas composiciones es que las prostitutas también podían ejercer su oficio a bordo de embarcaciones más o menos lujosas, adaptándose, como tantas otras veces, a las circunstancias de la situación.

Intercambios y negocios

Tal y como hemos afirmado repetidamente en esta obra, el comercio (emporía) era muy floreciente en toda la cuenca mediterránea desde la Antigüedad más temprana. Se intercambiaban mercancías, productos alimentarios como vino, aceite, minerales raros, metales preciosos, maderas muy apreciadas o productos artesanales locales. El transporte de mercancías podía darse entre países helenizados, pero también entre Grecia y los países de Asia Menor, Egipto o las regiones del Mediterráneo Occidental. En las embarcaciones, a menudo sobrecargadas y de escaso calado, viajaban los productos, así como la tripulación, en una promiscuidad bastante peligrosa: marineros, mercaderes y hábiles vendedoras, todos juntos. Estas últimas se ocupaban, por lo general, de los objetos artesanales de lujo, muy codiciados y bien pagados, fruto de una mano de obra especializada (cretense, micénica, egipcia, fenicia, etc.). Como las compradoras de los puertos costeros (paralia ghe) donde los barcos hacían alto eran mujeres en busca de tejidos, púrpura, objetos de lujo, joyas o quincallería variada (athyrmata), las vendedoras también eran mujeres competentes para las ventas que sabían hacer trueques, transacciones beneficiosas y negocios serios. Estos, por lo general, se llevaban a cabo entre actores privados, más que entre representantes económicos estatales, por usar una terminología más técnica. En las dinámicas comerciales y los sistemas de abastecimiento, los barcos podían realizar trayectos muy largos. En las costas buscaban amparo, puertos seguros y estaciones accesibles

para los compradores. Aunque en los centros de tierra firme siervas, esclavas y trabajadoras comunes eran indispensables en el manejo y la organización del oikos, las operaciones de venta de mercancías al por mayor requerían de grandes capacidades y habilidades generalmente atribuidas a los hombres. Sin embargo, es cierto que, en el seno del ambiente urbano, las mujeres podían ejercer distintas actividades comerciales al por menor (de alimentos, túnicas y mantos, telas, objetos domésticos...). Gracias a las fuentes, incluidas las epigráficas, podemos conocer, sobre todo, la situación de Atenas, la ciudad comercial por excelencia. Por lo demás, Aristófanes, en sus comedias, no escatima los ataques a las vendedoras deshonestas y venales.

Los núcleos comerciales que surgían en el ámbito de los puertos de las localidades marítimas vendían preferiblemente adornos domésticos, como toda clase de vasijas, calderas de bronce o cobre y productos artesanos de lujo como collares, pulseras o anillos. En todos esos sectores, las mujeres eran más competentes y hábiles en las ventas. Asimismo, en los procesos de intercambio ligados a la actividad mercantil, el papel de las mujeres —en general, prostitutas alejadas de las paredes domésticas— no debe menospreciarse, ya que destacaban en la elección de género para regalos, objetos religiosos y ofrendas (anathemata). Además, los siervos, en general, también solían ser intermediarios de los intercambios. Mario Torelli ha demostrado que, junto a los mercaderes ricos y de clase social elevada, siempre había traficantes modestos y pequeños comerciantes minoristas conocidos como kapeloi.⁹

Por otra parte, no hay que olvidar que, en el mundo homérico, los grandes héroes como Odiseo o Menelao no desdeñan las oportunidades de comerciar. Así, Odiseo se entretiene siete años en Egipto, en los que logra acumular una ingente cantidad de riquezas. Cuando un fenicio le roba sus posesiones, debe permanecer un año entero en Fenicia para, finalmente, embarcar de nuevo con un comerciante que quiere vender su carga.¹⁰ Menelao, por su parte, regresa a Esparta cuando ya ha transcurrido un año desde la toma de Troya, un año que ha pasado errando con su nave entre extranjeros y acumulando muchas riquezas.¹¹ Así, vemos que el Mediterráneo era un lugar de vínculos y relaciones comerciales, así

como de diálogo, donde solían producirse intercambios entre embarcaciones, también privadas, que contenían objetos de trueque como vajillas, productos de lujo, telas, etc. El comercio también conllevaba latrocinios, abusos y apropiaciones indebidas, por lo que no faltaban motivos de contienda y litigios, pero también eran muchas las posibilidades de contactos útiles y rentables. Las mujeres que surcaban los mares extraían ventajas y desventajas de esas situaciones, pues eran más débiles e indefensas que los hombres, y solían trabajar a las órdenes de un «patrón» (despotes), si bien el horizonte, para ellas, se ampliaba con este trabajo y su posición económica, en general, solía mejorar.

Profesionales itinerantes de la poesía, la ciencia y la música

Existe otra categoría de personajes, casi siempre masculinos, pero en algunos casos —pocos— femeninos, que, en la Antigua Grecia, no vacilaban en embarcarse y emprender toda una serie de viajes por mar para trasladarse de una región a otra, ya por necesidad, ya por motivos profesionales. Desde tiempos muy remotos, aquellos que ejercían una actividad intelectual —como los cantores, poetas, oradores, filósofos y músicos— no se limitaban a asentarse en una ciudad elegida y ejercer su profesión allí de forma estable, sino que preferían buscar espacios y clientes diversos, capaces de acogerlos y ofrecerles alojamiento, remuneración y protección. Así, viajaban para participar en festividades públicas donde podían recitar poemas épicos o composiciones propias, por ejemplo, los Juegos Olímpicos, las competiciones de Delfos o las fiestas Panateneas. También se desplazaban para participar en agones poéticos o musicales.¹² La historia de la poesía griega arcaica está salpicada de esas figuras de poetas ambulantes, que se movían por las cortes y en lugares de toda clase donde podían exhibirse y recibir honores, prestigio social y medios para vivir dignamente. No solo los agones dramáticos de la ciudad de Atenas, sino las fiestas Carneas en Esparta, las Soterias de Delfos o las Lisandrias en Samos organizaban exhibiciones artísticas en forma de competiciones agonales.¹³ En general, los coros que se exhibían estaban compuestos por andres y paides, acompañados por un didaskalos y

un auleta. No podemos excluir que las mujeres formaran parte de todo este mundo, sobre todo en el inicio del período helenístico, aunque es cierto que la actividad poética y musical estaba centrada básicamente en los hombres. De hecho, nos han llegado algunos nombres de mujeres a nuestros días, como las poetisas Aristómaca de Eritrea o Aristodama de Esmirna.¹⁴ En el párrafo siguiente veremos el papel de las artistas en el escenario y en el seno del espectáculo, como la arpista Polignota de Tebas, que en el año 86 a. C. viajó de Tebas a Delfos para participar en los Juegos Píticos.

Los poetisas que, debido a su profesión, abandonaban la Grecia continental para embarcarse en itinerarios más o menos complejos por la región mediterránea, sobre todo hacia la Magna Grecia, pasaban a formar parte de la escena cultural de los respectivos lugares. Sicilia, en este sentido, era una meta muy anhelada. El alejamiento de la patria también podía ocurrir por motivos biográficos, o bien políticos. El exilio era, con frecuencia, la consecuencia de los contrastes internos de una ciudad, que daban lugar a enemistades y rivalidades personales incluso entre las heteras, que solían frecuentar toda clase de simposios.

Como ya podemos intuir al considerar las costumbres y la estructura social de la Antigua Grecia, el número de poetisas, filósofas y oradoras era muy inferior al de los hombres, y poco o nada sabemos de sus biografías. Los nombres de las poetisas Corina, Erina, Anite, Telesilla, Aristómaca o Noside dicen poco al respecto.

Sin embargo, el caso de Safo arroja un poco de luz en el ejercicio poético femenino: su situación urbana, sus condicionamientos, su estatus en el ámbito de la polis. Hoy en día sabemos bastante acerca de la figura de Safo y sus experiencias o, por lo menos, sabemos más que en el pasado y podemos conocer, así, otras realidades que, tanto en la isla de Lesbos como en otras regiones más lejanas, por ejemplo, Esparta, reproducían una institución —el tíaso— considerada única. El término tíaso (thiasos) designa la comunidad femenina que se congregaba en la isla de Lesbos, conducida por Safo, y cuyas finalidades eran muy diversas: religiosas, culturales, educativas y de comportamiento. Las muchachas que frecuentaban el tíaso de Safo, Gorgo o Andrómeda —otras comunidades que competían con la sáfica— eran originarias de Lidia, Asia Menor o

Chipre, y residían en la ciudad de Mitilene junto a la poeta hasta que ya se encontraban preparadas para el matrimonio. La Suda (s. v.) nos recuerda a tres «queridas compañeras» (*hetairai philai*) de la poeta, que responden a los nombres de Atthis, Telesipa y Megara, y nos desvela la procedencia de algunas «alumnas» (*mathettriai*) de Safo, como Anágora de Mileto, Gongila de Colofón o Eunica de Salamina (Chipre). De los fragmentos de poemas sáficos que nos han llegado surgen las figuras de Atthis, que prefiere a Safo antes que a su rival, Andrómeda,¹⁵ y Arígnota, que al casarse se traslada a Sardes y allí, en Lidia, recuerda a menudo Lesbos y a Atthis, la amiga a quien más extraña en la distancia.¹⁶ Otras delicadas muchachas de la comunidad son Girino,¹⁷ Pentilea y Mnasídica.¹⁸ Las jóvenes del tíaso sáfico, por lo demás, eran numerosas y seguramente se renovaban periódicamente. El hecho de que Lesbos fuera una isla bastante grande frente a la costa asiática, con el puerto de Mitilene bien equipado y una larga tradición marinera, hacía el viaje por mar más cómodo y apetecible para esas muchachas, casi siempre de buena familia, por lo que solían viajar con regalos desde su ciudad natal. Según el testimonio del Marmor Parium —una importante inscripción del siglo iii a. C. que nos ofrece varias indicaciones cronológicas—, la misma Safo realizó un largo viaje (*epleuse*) desde Mitilene a Sicilia y luego regresó para morir en su tierra natal.

Mujeres del espectáculo

Gracias a la literatura griega, conocemos la figura de una flautista, Nano, que acompañaba al poeta Mimnermo, originario de Colofón o de Esmirna —ciudades de la costa de Asia Menor—, en sus actuaciones durante el siglo vii a. C. Según la tradición, Mimnermo estaba muy enamorado de Nano. Las flautistas (*auletrides*) acompañaban con su música los versos compuestos y cantados por los poetas, y alegraban las reuniones. Con el tiempo, estas mujeres —flautistas, cantantes, bailarinas— adquirieron fama de tener costumbres ligeras debido a sus vidas errantes. En el episodio narrado por Alcifrón que hemos visto un poco más arriba, la barca del pescador se transforma en un escenario improvisado, así como

un lugar de placer.

Desde la época más antigua, las heteras tocaban instrumentos musicales y sabían modular la voz, acompañándola de elegantes movimientos corporales. En los reducidos y elitistas ambientes de los simposios no se trataba de hacer exhibiciones públicas, es decir, un espectáculo, sino prestaciones privadas consagradas al entretenimiento y el recreo masculinos. A partir del siglo vii a. C., la práctica de exhibirse frente a un grupo convenido de espectadores en un lugar destinado a ello estaba reservada a momentos muy precisos, en el marco de ocasiones generalmente festivas y rituales. Por ejemplo, se podía organizar un espectáculo de ese tipo con ocasión de unas determinadas fiestas ciudadanas, como las de Atenas, o bien en situaciones más privadas, como una boda o un funeral. Los restos arqueológicos, y sobre todo la coroplastia arcaica, confirman que por la cuenca mediterránea se movían mujeres que sabían tocar instrumentos musicales, y que aparecen retratadas con ellos en la mano (tympanon, lyra, aulos, kithara, syrinx). El hallazgo de numerosas estatuillas de terracota con tañedoras de instrumentos de viento o cuerda y bailarinas en varias de las regiones bañadas por el Mediterráneo, desde Oriente Próximo hasta Mesopotamia o la Magna Grecia,¹⁹ demuestra que era un oficio muy practicado en la región en circunstancias rituales y comunitarias.

En cambio, la exhibición femenina como espectáculo, como representación en un verdadero skene ante un público de espectadores, no empezó a practicarse en Grecia hasta el siglo iv a. C. Si incluimos la tragedia griega en la perspectiva del espectáculo teatral, ya tenemos la confirmación de cuanto hemos dicho al respecto. Desde que se instauró en la sociedad griega, se sabe que la profesión de actor no podía estar en manos de una mujer, por lo que, en la comedia y la tragedia, los actores masculinos recitaban los papeles femeninos ataviados con máscaras, atuendos y demás trucos. La costumbre perdura incluso en el teatro helenístico, época en la que se abren varias posibilidades: bien se componían nuevos textos; bien se representaban comedias y tragedias conocidas —la mayoría de Eurípides, el más popular entre el público—, bien se juntaban varios fragmentos de distintas tragedias a modo de antología. Los actores eran verdaderos profesionales que se

asociaban para formar corporaciones (synodoi) y se reunían en cooperativas (koina). Viajaban por tierra y mar y se desplazaban entre los diversos centros urbanos para asegurar su presencia en el ámbito regional. En esta época de «teatrocracia», la mujer, por un lado, sigue experimentando una contundente exclusión del espectáculo, y, por otro, se convierte en protagonista, si bien de la manera ambigua que, desde los tiempos más remotos, constituye la clave de su existencia. Así, se vuelve toda una celebridad, a menudo dependiente de un actor más importante, y trata de adaptarse a las nuevas exigencias. Se mueve por las ciudades, experimenta con nuevas formas de expresión, participa en los concursos y se dedica a las actividades artísticas más variadas (canto, baile, acrobacias, interpretaciones musicales...).²⁰ El teatro y las nuevas experimentaciones escénicas y musicales se difunden por todo el Mediterráneo para convertirse en una herramienta decisiva de helenización. En cuanto a las actuaciones corales femeninas, hoy día conocemos el coro de las Deliades, que se exhibía en las Antigoneas y en las Demetrias, el festival más importante de Delos, pero siempre fuera del concurso oficial de los actores (technitai) y sin percibir las remuneraciones establecidas para los coreutas masculinos.²¹ Las inscripciones nos han dejado los nombres de varias virtuosas femeninas que realizaron largos viajes, por tierra y mar, para actuar en los principales centros panhelénicos. Una arpista originaria de Cime que participó en los Juegos Píticos de Delfos en el año 130 a. C. (o 134) y dedicó su actuación a Apolo obtuvo una remuneración de mil dracmas, así como el excepcional honor de recibir una estatua de bronce.²² Así, vemos que las mujeres no se rendían al enfrentarse a la necesidad de hacer viajes largos, ni siquiera por mar, si el entorno era capaz de proporcionarles fama y notoriedad.

1. A este propósito, véanse las obras enumeradas en la bibliografía.
2. Iseo de Atenas, *De Philoct.*,

3. Demóstenes, Contra Neera,

59

.

4. Véase el vivaz retrato de Aspasia que esboza Cavallini [

1999

,

30-39

].

5. Estrabón,

8, 6, 20

. Aulo Gelio,

1, 8, 4

. Con respecto al significado de la expresión, véase Pironti [

2013

,

14-17]

y más recientemente, Ieranò [

2019

,

48

-

54

].

6. Píndaro, fr.

122

Maehler y también Olímpica,

13

.

7. Heródoto,

2, 134-135

.

8. Janni [

1996

,

389

].

9. Torelli [

2016

,

26

-

29

].

10. Homero, Odisea,

14, 285-300.

11. Ibidem,

81

-

91

.

12. Véase la reconstrucción de Gentili [

2006

,

212

-

215

].

13. Para una perspectiva de conjunto, cfr. Gostoli [

2017

].

14. Cfr. Cinalli [

2017

,

397

-

401

].

15. Frr.

49

y

130

V.

16. Fr.

96

V.

17. Fr.

82

V.

18. Frr.

71

y

101

V.

19. Cfr. Bellia y Marconi [

2016

].

20. Para una visión de conjunto, véase Angeli Bernardini [

1995

].

21. Cfr. Sifakis [

1967

,

16

y

18

].

22. Cfr. *ibídem*,

96

.

Referencias bibliográficas

Angeli Bernardini, P.

1983, «Mito e attualità nelle odi di Pindaro. La “Nemea” 4, l’“Olimpica” 9, l’“Olimpica” 7», Roma.

1995, «Donna e spettacolo nel mondo ellenistico», en Raffaelli [1995, 185-197].

2006, «Simonide e le eroine di Corinto: tracce dei “Korinthiakà” di Eumelo?», en Vetta y Catenacci [2006, 159-175].

2007, «Le Danaïdi tra epica e lirica corale», en Id. (ed.), L’epos minore, le tradizioni locali e la poesia arcaica, Pisa-Roma, pp. 103-113.

2010, «Le eroine Libia, Cirene e le Danaïdi: destini femminili e tradizioni mitiche», en M. Luni (ed.), Cirene «Atene d’Africa ii». Cirene nell’antichità, Roma, pp. 75-81.

2012, «I cataloghi delle eroine e la funzione genealogica secondaria della donna nella Grecia antica», en Index, 40, pp. 32-41.

2013, (ed.), Corinto luogo di azione a luogo di racconto, Pisa-Roma.

2014, «Eroine del mito greco sulle sponde del Mediterraneo», en Bultrighini y Dimauro [2014, 865-893].

2016, Il soldato e l’atleta. Guerra e sport nella Grecia antica, Bologna.

2018, «La langue poétique et la syggraphè dans les scholies à Pindare et à Bacchylide», en S. David, C. Daude y C. Muckensturm-Pouille (eds.), Le déploiement du sens: actualité des commentaires anciens à la poésie grecque, Besançon, pp. 57-65.

2020, «Iside, dea “myrionymos”, “d’innunerevoli nomi” (Plut.

“Mor.” 372 E)», en G. B. D'Alessio, L. Lomiento, C. Meliadó y G. Ucciardello (eds.), *Il potere della parola. Studi di letteratura greca per Maria Cannatà Fera, Alejandría*, pp. 1-5.

Angeli Bertinelli, M. G. (ed.)

2006, *Le vie della storia. Migrazioni di popoli, viaggi di individui, circolazione di idee nel Mediterraneo antico*, Roma, pp. 145-154.

Antonetti, C.

2018, «Sulla zattera di Odisseo. Storia ed epigrafia della Grecia Occidentale, delle Isole ioniche e dell'Adriatico», en J.-L. Lamboley, L. Përzhita y A. Skenderaj (eds.), *L'Illyrie Méridionale et l'Épire dans l'Antiquité vi*, París, pp.127-135.

Arrigoni, G. (ed.)

1985, *Le donne in Grecia*, Roma-Bari.

Asheri, D., Lloyd, A. y Corcella, A.

2007, *A Commentary on Herodotus Books i-iv*, editado por O. Murray y A. Moreno, Oxford.

Avvezù, E. y Longo, O. (eds.)

1985, *Alcifrone. Lettere di parassiti e di cortigiane*, Venecia [trad. esp.: E. Ruiz (ed.), *Alcifrón. Cartas de pescadores, campesinos, parásitos y cortesanas*, Madrid, Gredos, 1988].

Bachofen, J. J.

1988, *Il matriarcato* (1861), 2 vol., trad. it., Turín [trad. esp.: *El matriarcado: una investigación sobre la ginecocracia en el mundo antiguo según su naturaleza religiosa y jurídica*, Madrid, Akal, 2018].

Beaulieu, M.-C.

2016, *The Sea in the Greek Imagination*, Filadelfia.

Bellia, A. y Marconi, C. (eds.)

2016, *Musicians in Ancient Coroplastic Art: Iconography, Ritual Contexts and Functions*, Pisa-Roma.

Beriotto, M. P.

2016, *Le Danaïdi. Storia di un mito nella letteratura greca*, Alejandría.

Bernard, N.

2011, *Donne e società nella Grecia antica*, trad. it., Roma.

Bettini, M. y Brillante, C.

2002, *Il mito di Elena. Immagini e racconti dalla Grecia a oggi*, Turín [El mito de Helena: imágenes y relatos de Grecia a nuestros días, Madrid, Akal, 2008].

Bettini, M. y Spina, L.

2007, Il mito delle Sirene. Immagini e racconti dalla Grecia a oggi, Turín.

Blondell, R.

2013, Helen of Troy: Beauty, Myth, Devastation, Oxford.

Bonnet, C. y Bricault, L.

2016, Quand les dieux voyagent. Cultes et mythes en mouvement dans l'espace méditerranéen antique, Ginebra.

Bono, S.

2016, Schiavi. Una storia mediterranea (xvi-xix secolo), Bolonia.

Braccesi, L.

2003, I Greci delle periferie. Dal Danubio all'Atlantico, Roma-Bari.

Bricault, L.

1996, Myrionymí. Les épicles grecques et latines d'Isis, de Serapis et d'Anubis, Stuttgart-Leipzig.

2006, Isis. Dame des flots, Lieja.

2013, Les cultes isiaques dans le monde gréco-romain, París.

Brock, R.

2014, «Priestesses and Citizens», en Bultrighini y Dimauro [2014, 95-107].

Brugnone, A.

2017, «La dedica a Iside da Lilibeo», en Giglio Cerniglia [2017, i, 99-108].

Brulé, P.

2007, *La Grèce d'à côté. Réel et imaginaire en miroir en Grèce antique*, Rennes.

Bultrighini, U. y Dimauro, E. (eds.)

2014, *Donne che contano nella storia greca*, Lanciano.

Calame, C.

1996, *Mythe et histoire dans l'antiquité grecque. La création symbolique d'une colonie*, Lausana.

Calasso, R.

1988, *Le nozze di Cadmo e Armonia*, Milán [Las bodas de Cadmo y Harmonía, Barcelona, Anagrama, 1990].

Cantarella, E.

1991, *I supplizi capitali in Grecia e a Roma*, Milán [Los suplicios capitales de Grecia y Roma: orígenes y funciones de la pena de

muerte en la antigüedad clásica, Madrid, Akal, 1995].

Capriotti Vittozzi, G.

2017, «Note su Iside “Signora del mare” tra Egitto e Mediterraneo antico», en Giglio Cerniglia [2017, ii, 77-82].

Càssola, F.

1998, «Il nome e il concetto di Europa», en Convegno per Santo Mazzarino (Roma, 8-11 de mayo 1991), Roma, pp. 9-54.

Catenacci, C.

2012, Il tirano e l'eroe. Storia e mito nella Grecia antica, ii ed., Roma.

2013, «Delfi e Corinto arcaica. Gli oracoli pitici sulla colonizzazione di Siracusa e sulla tirannide dei Cipselidi», en Angeli Bernardini [2013, 198-213].

Cavallini, E.

1999, Le squaldrine impenitenti. Femminilità «irregolare» in Grecia e a Roma, Milán.

2013, «Dagli scritti giovanili ai “Dialoghi con Leucò”: traduzioni e citazioni da Saffo in Cesare Pavese», en aion (filol.), 35, 151-163.

Cinalli, A.

2017, «Storie di “poeti vaganti” a Delfi: quando il viaggio nasconde un imprevisto», en Gostoli [2017, 385-409].

Cingano, E.

2020, «The Early Antecedents for the Representation of Strong-minded Women in Greek Tragedy», en G. B. D'Alessio, L. Lomiento, C. Meliadò y G. Ucciardello (eds.), *Il potere della parola. Studi di letteratura greca per Maria Cannatà Fera*, Alejandría, pp. 81-98.

Corvisier, J. N.

2008, *Les Grecs et la mer*, París.

Cristofani, M.

1983, *Gli Etruschi del mare*, Milán.

Cursaru, G.

2014, «Exposition et initiation: enfants mythiques soumis à l'épreuve du coffre et abandonnés aux flots», en C. Terranova (ed.), *La presenza dei bambini nelle religioni del Mediterraneo antico*, Ariccia, pp. 361-386.

Debiasi, A.

2004, *L'epica perduta. Eumelo, il Ciclo, l'Occidente*, Roma.

2015, *Eumelo. Un poeta per Corinto con ulteriori divagazioni epiche*, Roma.

De Jong, I. J. F.

2017, I classici e la narratologia. Guida alla lettura degli autori greci e latini, ed. it. de A. Cucchiarelli, Roma.

Deriu, M.

2020, Nesoi. L'immaginario insulare nell'Odissea, Venecia.

Edmunds, L.

2016, Stealing Helen: The Myth of the Abducted Wife in Comparative Perspective, Princeton.

2019, Towards the Characterization of Helen in Homer. Appellatives, Periphrastic Denominations, and Noun-Epithet Formulas, Berlín-Boston.

Elsner, J. y Rutherford, I.

2005, Pilgrimage in Graeco-Roman and Early Christian Antiquity, Oxford.

Fabre-Serris, J. y Keith, A. (eds.)

2015, Women and War in Antiquity, Baltimore.

Ferrandini Troisi, F.

2006, «Professionisti in giro nel Mediterraneo antico. Testimonianze epigrafiche», en M. G. Angeli Bertinelli (ed.), Le vie della storia. Migrazioni di popoli, viaggi di individui, circolazione di idee nel Mediterraneo antico, Roma, pp. 145-154.

Gallini, C.

1963, «Katapontismos», en Studi e Materiali di Storia delle Religioni, 34, 1, pp. 61-90.

Garlan, Y.

1984, Gli schiavi nella Grecia antica dal mondo miceneo all'ellenismo, trad. it., Milán.

Gentili, B.

2006, Poesia e pubblico nella Grecia antica. Da Omero al v secolo, iv ed., Milán.

Gentili, B. y Catenacci, C. (eds.)

2010, I poeti del canone lirico nella Grecia antica. Testo originale a fronte, Milán.

Giannini, P.

2007, «Pindaro, “Ol.” 9 41-53: diluvio o tsunami?», en Quaderni Urbinati di Cultura Classica, n. s., 85, pp. 51-55.

Giglio Cerniglia, R. (ed.)

2017, «Il culto di Iside nel Mediterraneo tra Lilibeo e Alessandria d'Egitto», Atti del convegno (Marsala, 13-14 mayo 2011), vols. i-ii, Pisa-Roma.

Gostoli, A. (ed.)

2017, Poeti in agone. Competizioni poetiche e musicali nella Grecia antica, Turnhout.

Gras, M.

2010, «Empória» ed «emporía». Riflessioni sul commercio greco arcaico in Occidente», en L. Braccesi ed E. Govi (eds.), Dal Mediterraneo all'Europa. Conversazioni adriatiche, Roma, pp. 47-57.

Guidorizzi, G. y Romani, S.

2021, Il mare degli dei. Guida mitologica alle isole della Grecia, Milán.

Heldmann, K.

2016, Europa und der Stier oder der Brautraub des Zeus: die Entführung Europas in den Darstellungen der griechischen und römischen Antike, Göttingen.

Horden, P. y Purcell, N.

2000, The Corrupting Sea: A Study of Mediterranean History, Oxford.

Hornblower, S. y Biffis, G. (eds.)

2018, The Returning Hero: Nostoi and Traditions of Mediterranean Settlement, Oxford-New York.

Hunt, P.

2018, *Ancient Greek and Roman Slavery*, Malden (ma).

Ieranò. G.

2007, *Il mito di Arianna. Da Omero a Borges*, Roma.

2018, *Arcipelago. Isole e miti del Mar Egeo*, Turín.

2019, *Il mare d'amore. Eros, tempeste e naufragi nella Grecia antica*, Bari-Roma.

Janni, P.

1996, *Il mare degli antichi*, Bari.

Karamanou, I.

2006, *Euripides' Danae and Dictys: Introduction, Text and Commentary*, Munster.

Kennedy, R. F.

2014, *Immigrant Women in Athens: Gender, Ethnicity and Citizenship in the Classical City*, Londres.

Konstantinou, A.

2018, *Female Mobility and Gendered Space in Ancient Greek Myth*, Londres-Nueva York.

Leduc, C.

1990, «Come darla in matrimonio? La sposa nel mondo greco, secoli ix-iv a. C.», en Schmitt Pantel [1990, 246-314].

Lissarague, F.

1990, «Uno sguardo ateniese», en Schmitt Pantel [1990, 179-240].

Lomiento, L.

2017, «Girovaggi, migranti, forestieri: volti della “xenia” nella Grecia antica. Le fonti letterarie», en Quaderni Urbinati di Cultura Classica, n. s., 117, pp. 173-191.

Loscalzo, D.

2010, Aristofane e la coscienza felice, Alejandría.

Lucas, J., Murray, C. A. y Owen, S. (eds.)

2019, Greek Colonization in Local Contexts: Case Studies in Colonial Interactions, Oxford.

Lyons, D.

1997, Gender and Immortality. Heroines in Ancient Greek Myth and Cult, Princeton.

Maffei, S. (ed.)

1994, Luciano di Samosata. Descrizioni di opere d'arte, Turín.

Malkin, I.

1987, Religion and Colonization in Ancient Greece, Leiden.

1991, «What is an “Aphidryma”?», en Classical Antiquity, 10, pp. 77-99.

2004, I ritorni di Odisseo. Colonizzazione e identità etnica nella Grecia antica, ed. it. de L. Lomiento, Roma.

2005, Mediterranean Paradigms and Classical Antiquity, Londres-Nueva York.

2018, Un tout petit monde: les réseaux grecs de l'antiquité, París.

Manieri, A.

2017, «Le donne nel mito nei “Dialoghi con Leucò”: Pavese e le fonti greche», en Quaderni Urbinati di Cultura Classica, n. s., 116, pp. 193-213.

Manning, J. G.

2018, Open Sea: The Economic Life of the Ancient Mediterranean World from the Iron Age to the Rise of Rome, Princeton.

Marconi, C.

2007, Temple Decoration and Cultural Identity in the Archaic Greek World: The Metopes of Selinus, Cambridge-Nueva York.

Mayor, A.

2017, *Les Amazones. Quand les femmes étaient les égales des hommes* (viii siècle a. J. C.-i siècle apr. J. C.), Paris.

Mazzoldi, S.

2001, *Cassandra, la vergine e l'indovina. Identità di un personaggio da Omero all'Elenismo*, Pisa-Roma.

Menze, M. A.

2017, *Heliodors «klassische» Ekphrase: die literarische Visualität der «Aithiopika» im Vergleich mit ihren Vorläufern bei Homer und Herodot sowie Rezeption bei Miguel de Cervantes*, Munster.

Montiglio, S.

2018, *The Myth of Hero and Leander. The History and Reception of an Enduring Greek Legend*, Londres-Nueva York.

Moro, E.

2019, *Sirene. La seduzione dall'antichità ad oggi*, Bologna.

Murdoch, B.

2019, *The Reception of the Legend of Hero and Leander*, Leiden-Boston.

Obbink, D.

2014, «Two New Poems by Sappho», en *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 189, pp. 32-49.

Olivieri, O.

2011, *Miti e culti tebani nella poesia di Pindaro*, Pisa-Roma.

Payen, P.

2015, «Women's Wars, Censored Wars? A Few Greek Hypotheses (Eight to Fourth Centuries bce)», en Fabre-Serris y Keith [2015, 214-227].

Péron, J.

1974, *Les images maritimes de Pindare*, París.

Pfohl, G. (ed.)

1967, *Poems on Stones Greek*, vol. i: *Epitaphs from the Seventh to the Fifth Centuries B. C.*, Leiden.

Pirenne-Delforge, V.

1994, *L'Aphrodite grecque. Contribution à une étude de ses cultes et de sa personnalité dans le panthéon archaïque*, Lieja.

Pirenne-Delforge, V. y Pironti, G.

2016, *l'Héra de Zeus. Ennemie intime, épouse définitive*, París.

Pirenne-Delforge, V. y Suárez de la Torre, E. (eds.)

2000, *Héros et héroïnes dans les mythes et les cultes grecs*, Lieja.

Pironti, G.

2007, *Entre ciel et guerre. Figures d'Aphrodite en Grèce ancienne*, Lieja.

2013, «L'Afrodite di Corinto e il “mito” della prostituzione sacra», en Angeli Bernardini [2013, 13-26].

Raffaelli, R. (ed.)

1995, *Vicende e figure femminili in Grecia e a Roma*, Ancona.

Robertson, M.

1988, en *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae (LIMC)*, vol. iv 1, pp. 76-92 (con sección iconográfica en iv 2, pp. 32-48).

Romani, S.

1999, «Donne abbandonate sulla riva del mare. Arianna, figura del lamento», en *Acme*, 52, pp. 109-127.

Roncali, R. (ed.)

1996, *Caritone di Afrodizia. Il romanzo di Calliroe*, Milán.

Scarcella, A. M.

1988, «Il mare (le fonti, i fiumi): l'altra faccia della geografia ideale dei romanzi erotici greci», en *Euphrosyne*, 16, pp. 237-246.

Schmitt Pantel, P. (ed.)

1990, *Storia delle donne, L'Antichità*, trad. it., Roma-Bari.

Serafini, N.

2015, *La dea Ecate nell'antica Grecia. Una protettrice dalla quale proteggersi*, Ariccia.

Serghidou, A.

1991, «La mer et les femmes dans l'imaginaire tragique», en *Métis*, 6, pp. 63-88.

Sifakis, G. M.

1967, *Studies in the History of Hellenistic Drama*, Londres.

Sourvinou-Inwood, C.

1985, «Due protettrici della donna a Locri Epizefirii: Persefone e Afrodite», en G. Arrioni (ed.), *Le donne in Grecia*, Roma-Bari, pp. 203-221.

Spina, L.

2007, «Il mito delle Sirene», en Bettini y Spina [2007, 25-254].

2008, «Il ratto d'Europa», en E. Fontanella (ed.), Catalogo della mostra «Anima dell'acqua», Palacio Real de Milán, septiembre 2008, pp. 248-257; 415.

2021, «À la recherche des yeux d'Europe», en F. Alloush, M. C. Alvino, M. Di Franco, F. Rosetti y G. Rubolotta (eds.), *Le voyage d'Europe au fil des siècles. Europa's Journey through the Ages. Histoire et réception d'un mythe antique*, Turnhout.

Torelli, M.

2016, «Le radici materiali nascoste e le pratiche ideologiche visibili nella grande "emporía" arcaica greca», en S. Sanchirico y F. Pignataro (eds.), *Ploutos & Polis. Aspetti del rapporto tra economia e politica nel mondo greco*, Roma, pp. 25-58.

Vetta, M. y Catenacci, C. (eds.)

2006, «I luoghi e la poesia nella Grecia antica», en *Atti del Convegno Università «G. d'Annunzio» di Chieti-Pescara*, 20-22 abril 2004, Alejandría.

Vitali, L.

1932, *Fonti per la storia della religione Cirenaica*, Padua.

West, M. L.

1985, *The Hesiodic Catalogue of Women*, Oxford.

Zanetto, G.

2018, «Love on the Waves: The Reversal of a Topos in Achilles Tatius», en K. Chew et al. (eds.), *Literary Currents and Romantic Forms*, Groninga.

Pliego de fotos



1. Vasija del período geométrico tardío (circa 730-720 a. C.), Londres, Museo Británico. Barco de guerra listo para zarpar: los remeros están sentados en sus puestos y vemos a una pareja a punto de embarcar.

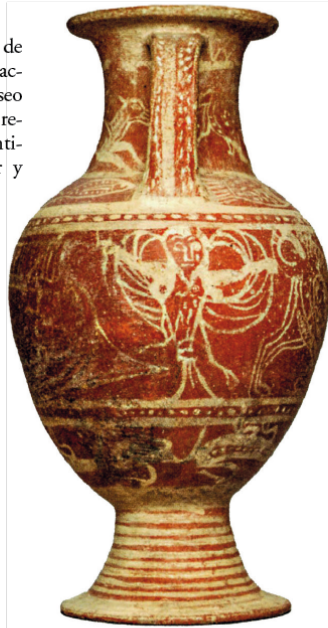


2. Cuenco antiguo, siglo V a. C., Ferrara, Museo Arqueológico Nacional, de la tumba 503 de Valle Trebbia. En el centro aparece Dánae encerrada en un arcón con su hijo Perseo durante su viaje a Serifos.



3. Gustave Moreau, *Galatea*, 1880, París, Museo de Orsay. A la izquierda aparece la figura del cíclope Polifemo.

4. Ánfora en blanco sobre rojo de Cerveteri, necrópolis de la Banditaccia, circa 630 a. C., Milán, Museo Clívico Arqueológico. En ella se aprecia una sirena en su aspecto más antiguo: mitad pájaro, mitad mujer y provista de garras.



5. Bruno Zevi, *Zeus y Europa*, 1990, escultura en bronce.





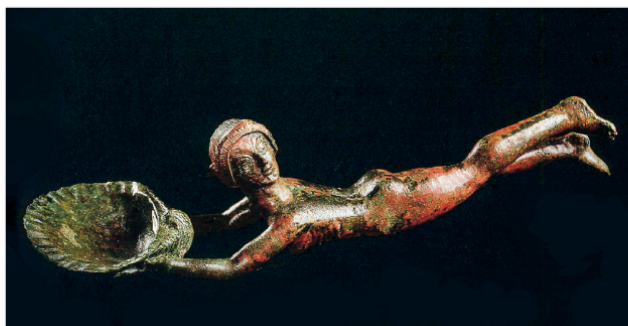
6. Pequeña metopa del templo Y de Seliunte, circa 550 a. C., Palermo, Museo Arqueológico regional Antonio Salinas. Europa aparece montada en el toro que la ha raptado y, con una mano, se agarra al cuerno del animal.



7. Gustave Moreau, *El rapto de Europa*, 1869, París, Museo Gustave Moreau. Una interpretación simbolista y alegórica del episodio.



8. Ánfora ática de figuras rosadas sobre fondo negro atribuible al Pintor de Andócides, 520 a. C., París, Museo del Louvre. Muchachas nadando desnudas.



9. Cuchara de bronce de la tumba de la Boncia, en Chiusi, Italia, 480-470 a. C., Florencia, Museo Arqueológico Nacional, modelada en forma de figura femenina desnuda que sostiene una concha. La postura del cuerpo recuerda a una nadadora.



10. Tumba del Nadador, 480-470 a. C., Paestum, Museo Arqueológico Nacional. Fresco sobre piedra caliza.



11. Ánfora ática de figuras negras del Pintor de Prámo, 520 a. C., Roma, Museo Nacional Etrusco de Villa Giulia.



12. Hidria de figuras rosadas, circa 470 a. C., París, Museo del Louvre.
Esclavas en la fuente con los brazos y las piernas tatuados.

